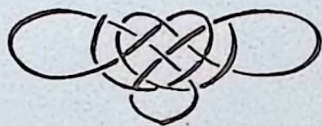




С.О. Кошарний

БІЛЯ ДЖЕРЕЛ
ФІЛОСОФСЬКОЇ
ГЕРМЕНЕВТИКИ



АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

С. О. КОШАРНИЙ

БІЛЯ ДЖЕРЕЛ
ФІЛОСОФСЬКОЇ ГЕРМЕНЕВТИКИ
/В. ДІЛЬТЕЙ І Е. ГУССЕРЛЬ/

У монографії міститься розгорнутий критичний аналіз герменевтики Дільтея. Розкриваються особливості протиборства в історичному науковченні Дільтея інтелектуальних традицій "філософії життя" й "філософії самосвідомості", виявляються результати їхнього протиборства стосовно дільтейівської концепції герменевтики. З'ясовано ті типологічні форми, що їх набувала герменевтика у Дільтея під впливом феноменології "Логічних досліджень" Гуссерля і які визначили радикально-онтологічну метаморфозу принципу історизму й проблеми розуміння у Хайдеггера і його послідовників.

Для наукових працівників, викладачів і студентів гуманітарних факультетів.

Відповідальний редактор В. С. Горський

Затверджено до друку вченою радою Інституту філософії АН України

К 0301040300-096 10-92
221-92

ISBN5-12-002853-5

© С. О. Кошарний, 1992

Структурні перебудови й проблемні переорієнтації провідних течій сучасної філософії, що відбуваються останніми десятиліттями, викликані до життя головним чином переміщенням герменевтики в центр дослідницьких інтересів вчених-гуманитаріїв. Пов'язані з ними зміни в філософських умонастроях суспільствознавців — порівняно нова тенденція в духовнім житті західних країн, масштаби впливу якої на гуманітарну культуру вельми значні. Широке розповсюдження "розуміючої соціології", герменевтична "методологізація" психоаналізу, проникнення герменевтики в мовознавство, літературну критику, мистецтвознавство, інші галузі духовної культури переконують у тому, що зазначена течія філософської думки, по суті, уособлює собою найважливіші світоглядні установки гуманітарної інтелігенції сучасного Заходу. Річ, однак, у тім, що уже в самому словосполученні "філософська герменевтика" ("герменевтична філософія") криється певна несподіванка для реципієнта, більш-менш знайомого з ходом розвитку історико-філософського процесу на європейському континенті.

Справді, добре відомо, що сама герменевтика — і як пізнавальна практика учених-гуманитаріїв (філологів, теологів, істориків, правознавців), і як сукупність загальних і спеціальних питань, пов'язаних із дослідженням природи розуміння смислових зв'язків, втілених у пам'ятках духовної культури, і як вчення про передумови, правила, прийоми, цілі, засоби і критерії засвоєння й інтерпретації значень, виражених у мові (усній і письмовій), літературних текстах, творах мистецтва, історичних документах та інших джерелах, — є давньою традицією європейської гуманістики. Як певна філологічна, а потім і теологічна дисципліна й інтелектуальна установка в дослідженні історичних свідочств і культурних пам'яток, вона сягає своїм корінням ще греко-римської античності, звідки, власне, походить і сам термін "герменевтика", який означає тлумачення, роз'яснення прихованого смислу чогось

неоднозначного або ж важко зрозумілого. Її предметний зміст і проблемний склад історично змінювались разом зі становленням державності у європейських народів і зародженням міждержавних стосунків, зростанням міжнаціональних зв'язків і міжкультурних контактів, виникненням й утвердженням християнства (і особливо разом із появою протестантизму, засновник якого М. Лютер відкинув посередництво церковних авторитетів у тлумаченні Священного Писання й висунув ідею внутрішньої зрозумілості Біблії з неї самої для кожного віруючого), розвитком духовної культури і збагаченням творчих можливостей людини у сфері суспільної практики, нагромадженням наукового знання й удосконаленням методологічних навичок теоретичного мислення.

Справа, однак, у тім, що і сама герменевтика, і розроблені нею "техніки" опанування пам'яток гуманітарної культури (прийоми коментування історичних документів, правових норм і кодексів, правила інтерпретації літературно-художніх, поетичних і філософських творів, методики історичної критики літературних джерел, вимоги стосовно їхнього перекладу з однієї мови на іншу, канони тлумачення релігійних текстів, виявлення, розуміння і роз'яснення прихованого або ж зашифрованого в них сакрального смислу і т.ін.), як, до речі, і властиві гуманітарному знанню загалом закономірності його здобування та реалізації, тривалий час не потрапляли, так би мовити, "у фокус" теоретичних інтересів дослідників-філософів. Вони протягом століть лишались немовби "периферією" філософського мислення кожної історичної епохи, внаслідок чого не набували відповідного їм гносеологічного чи логіко-методологічного звучання. І такий стан справ, коли герменевтика зберігала статус позитивної наукової, а не філософської дисципліни, сприймалась як феномен, що ближче до мистецтва, а не до теоретичної рефлексії, коли проблематика герменевтики і проблематика філософії ставились, осмислювались і розвивались немовби паралельно, незалежно одна від одної, а тому і не зазнавали істотного взаємовпливу, лишався чинним, як мені видається, аж до початку нинішнього сторіччя.

Ситуація починає поступово змінюватись лише відтоді, коли у дослідженнях В. Дільтея принципи романтичної герменевтики універсалізуються і підносяться до рангу основоположень методологічної рефлексії історичної свідомості, перетворюються на гносеологічні постулати гуманітарних наук. З цього часу герменевтика справляла дедалі помітніший вплив на основи філософського мислення.

Висунуті В. Дільтеєм ідеї згодом були підхоплені й на ґрунті феноменології Е. Гуссерля переосмислені М. Хайдеггером, котрий, однак, протягом більшої частини свого життя мав досить незначну аудиторію, здатну збагнути езотеричну мову його творів, а тому й відносно незначне число послідовників. І лише після того, як

Ж.-Г. Гадамер і П. Рікер наново обґрунтували герменевтичні принципи філософського мислення і на початку 60-х років незалежно один від одного виклали результати своїх досліджень ясною філософською мовою, герменевтична установка установка розпочинає дедалі глибше і масштабніше укорінюватися в середовищі гуманітарної інтелігенції Заходу як установка власне *філософського* мислення. "Коли сьогодні йдеться про *герменевтику*, — наголошував ще на початку 70-х років один із дослідників творчої спадщини Гуссерля, — тут мається на думці щось значно складніше, ніж питання про забезпечення нового обґрунтування і відкриття нової методологічної перспективи для гуманітарних наук; те, що ставиться на карту, є також спробою забезпечити справжньо новий фундамент для філософії" [99a, 272]*. На сьогодні герменевтична установка сформилась і розвивається на Заході переважно в трьох своїх основних різновидах — як філософія, як метод і як критика.

Досвід критичного аналізу філософської герменевтики, нажопичений дослідниками протягом останнього десятиліття, загострив низку принципів питань, пов'язаних із недостатньою з'ясованістю історичних обставин її виникнення, а отже, й особливостей подальшого її генезису вже як певної *концепції філософії*, стосовно яких у радянській літературі усталилось декілька точок зору. Деякі автори вважають філософську герменевтику одним із напрямів "буржуазної ідеології" Нового часу, а Шлейермахера — її основоположником і систематизатором. Інша група дослідників схильна до думки, що вона вперше складається в надрах академічної філософії життя в Німеччині, в контексті розвитку Дільтеєм ідей "критики історичного розуму". Зрештою, у відповідних публікаціях зустрічається й ще один погляд, згідно з яким герменевтика як течія *філософської думки* веде свій родовід від фундаментальної онтології Хайдеггера і є продуктом злиття в ній історизму Дільтея й феноменології Гуссерля.

Наявність значної розбіжності в уявленнях про час, культурно-історичні передумови, ідейно-теоретичну платформу та конкретних ініціаторів перетворення герменевтики з філологічної методики витлумачення текстів на певний тип філософської орієнтації засвідчує те, що на сьогодні висвітлення її історичного генезису аж ніяк не завершено. Як слід не з'ясовані питання, що безпосередньо стосуються розв'язання завдань критичного осмислення проблематики сучасної герменевтики, зосібна — і вироблення принципової лінії філософської аргументації в цьому осмисленні. Доконче потрібне дослідження тих метаморфоз, що їх зазнала герменевтика впродовж своєї історичної розбудови, — самого "меха-

* Тут і далі перша цифра в квадратних дужках, набрана курсивом, означає порядковий номер джерела в списку літератури, а друга і наступні після коми — сторінку або сторінки джерела. Крапка з комою розмежовує різні джерела.

нізму" герменевтичної переорієнтації філософської свідомості. Не виявивши внутрішні "пружини" цієї переорієнтації, не можна взагалі належним чином зрозуміти характер філософських починань і новацій (ба навіть концептуальний апарат) сучасної герменевтики як ідейної течії, котра виводить світоглядну рефлексію за межі теоретико-пізнавальної інтерпретації проблем наукового мислення й зачіпає широкий спектр розмаїтих вимірів людського буття в сучасному світі.

Стосовно цього, мабуть, саме Хайдеггер, усвідомивши той теоретико-пізнавальний ("метафізичний") рубіж, який, прямуючи до своїх цілей і реалізуючи свої потенції, самостійно не спромоглися здолати ні історичне науковчення Дільтея (вкупі з герменевтикою як методологічною самосвідомістю гуманітарних наук), ні феноменологія Гуссерля, реформував їх обох і *об'єднав трансценденталізм з історизмом* у принципово інакшій системі поглядів на світ, завдяки чому класична (філологічна й історична) герменевтика започаткувала нову фазу свого розвитку. Її центральна проблема— проблема розуміння — була осмислена вже не як метод наукового пізнання, а як спосіб людського буття, а феноменологія — як онтологія. Либонь і питання про походження філософської герменевтики було б, по суті, вичерпано, коли б якийсь з її дослідників спромігся показати, яким чином з історичного науковчення Дільтея на основі трансцендентального ідеалізму Гуссерля виникає фундаментальна онтологія Хайдеггера, й відтак розкрити проблемні мотиви переорієнтації західної філософії з феноменології пізнавально-наукового опанування світу на культурно-історичну онтологію людського буття у світі.

Маю, одначе, констатувати, що цей перехід, за ознаку якого правив розрив сучасної герменевтики з класичним раціоналізмом і переосмислення її представниками самих основ гносеологізму філософського мислення класики, лишається одним із тих моментів історико-філософського процесу поточного століття, яким не пощастило з ґрунтовністю висвітлення. І не останнє за чергою тут те, що досі не вповні завважається вся складність і неоднорідність *позитивної й негативної* ідейно-теоретичної наступності між феноменологією Гуссерля й герменевтичною переорієнтацією західної філософії. Увагу привертала більше та *перспектива* розвитку герменевтики на основі феноменології, котра намітилась з кінця 20-х років у працях Хайдеггера, а зовсім не *ретроспектива* їх співвідношення — натурально щонайперші наслідки впливу феноменології Гуссерля на філософське мислення Дільтея і його концепцію герменевтики ще до перших спроб Хайдеггера на цьому терені, які певною мірою вже на той час визначили засади перенесення цих спроб із теоретико-пізнавальної в екзистенціально-аналітичну площину.

У дослідженнях авторів є лише окремі згадки про самий

факт впливу феноменології на філософські погляди Дільтея [35, 89; 56, 112], а також лише загальні зауваги щодо характеру цього впливу [53, 49—55]. Єдиною публікацією в літературі, котра бодай якоюсь мірою виконує спеціальне призначення, розкриває змістовий бік розглядуваного питання, зостається невеличка праця "Структури історичної свідомості у філософії В. Дільтея і феноменології Е. Гуссерля" [45, 88—104], яка, втім, обіймає аж ніяк не всі аспекти даної теми й через те не вичерпує її проблемного поля.

Водночас цілком очевидно, що коли мова заходить про першу історичну "зустріч" герменевтики й феноменології, ми маємо тут ціло з початковим етапом формування певної тенденції в розвитку філософського знання. Ця тенденція зробилася нині значною мірою панівною на Заході, і є однією з суттєвих складових того надзвичайно складного "механізму" герменевтичного повороту західної філософії, про потребу дальшого змістовного висвітлення якого йшлося вище. Адаже філософська герменевтика складається передусім як "феноменологічна герменевтика" ("герменевтична феноменологія"), онтологічне зрушення й ідейний зміст якої багато в дечому були наперед визначені тими уроками, що ними обернулася сутічка дослідницьких програм Дільтея і Гуссерля, а поміж ними й першою історичною спробою *філософського самовизначення* класичної герменевтики на основі ранньої феноменології*.

Усім сказаним і визначаються цілі та завдання цього дослідження**: простежити генезу провідних ідей розроблюваної Дільтеєм "критики історичного розуму" з тим, щоб вичленувати її "наскрізне" методологічне утруднення, нездоланність якого з допомогою теоретико-пізнавальної герменевтики підштовхнула мислителя звернутися до пошуків шляхів його розв'язання на основі феноменології Гуссерля, а надалі — вже в руслі феноменологічної теорії свідомості — стала прологом до того радикально-онтологічного "обернення" принципу історизму і проблеми розуміння, з якими ми стикаємося в філософії Хайдеггера і його послідовників.

* Хайдеггер добре знав про той вплив, що його зазнало філософське мислення Дільтея з боку феноменології Гуссерля, й, безперечно, брав до уваги його уроки в своїй наступній праці. Так, в автобіографічному есе "Мій шлях до феноменології" він, зазначаючи, що в "Логічних дослідженнях" Гуссерль обрав незвичний шлях мислення і цим мав здивувати тодішню філософію, пише: "... після появи цього твору минули роки, поки ІВільгельм Дільтей не розкрив його значення" [91, 89].

** Текст пропонованої роботи написаний в 1985—1986 рр.

"КРИТИКА ІСТОРИЧНОГО РОЗУМУ" Й ФІЛОСОФСЬКІ ПІДСУМКИ ПЕРШОГО ЕТАПУ Ї РОЗВИТКУ

1. Ідейно-теоретичні передумови історичного науковчення Дільтея

І так звана герменевтична проблема, і світоглядно-методологічні питання гуманітарної культури, що впливають з неї, і пов'язані з їх осмисленням теоретичні міркування дослідників, які останнім часом посідають одне з центральних місць в ідейних пошуках сучасних філософів, — все це, як уже зазначалось, сягає своїм корінням вельми віддаленого минулого і пройшло в своєму історичному розвитку декілька етапів. Серед них був і класичний період становлення герменевтики, найпомітнішими фігурами якого були Ф. Шлейєрмахер (1768—1834) і В. Дільтей (1833—1911). Висвітлення специфічних особливостей розроблених ними вчень здатне пролити світло і на джерела, місце та основні тенденції розвитку герменевтики в філософії ХХ ст.

На відміну від новоєвропейського природознавства, систематичне методологічне осмислення досвіду розвитку якого було започатковане Декартом і Фр. Беконом (продовжене згодом їх послідовниками по лінії раціоналізму та емпіризму і особливо плідно філософськи підсумоване і розвинене Кантом), в гуманітарних дослідженнях проблема узагальнення та систематизації різноманітних методик вивчення історичних джерел і літературних пам'яток тривалий час зовсім не виникала й не ставилась у загальному вигляді. Правила і способи інтерпретації тут конкретно спеціалізувалися залежно від предметного змісту й духовного профілю того джерела, яке підлягало витлумаченню, а також від цілей самого тлумачення. Ці методики були "своїми" в кожній окремій галузі дослідницької діяльності — в літературознавстві і мистецтвознавстві, в філології класичних текстів греко-римської античності, в юриспруденції, теології, історіографії. Передавання прийомів інтерпретації від одного покоління дослідників до наступного здійснювалось, так би мовити, безпосередньо "з рук у руки", ґрунтувалось на особистісних контактах із великими віртуозами у цій справі і скоріше нагадувало способи успадкування учнями мистецтва художника або ж творчої майстерності ремісника. Напевне, ніщо в сфері ученості тих часів

не було таким індивідуалізованим і пов'язаним з особистісними контактами представників професії, як успадкування традицій і методів філологічного та історичного дослідження, передавання творчого досвіду і навичок роботи вчених-гуманітаріїв.

Здобуток Шлейермахера в тім і полягає, що він, прагнучи подолати "цехову" роз'єднаність, неузгодженість і конфлікти різних шкіл і традицій інтерпретації, вперше вичленовує і ставить герменевтичну проблему в загальному вигляді, стосовно всіх ситуацій розуміння — хай то буде мовний діалог співрозмовників, читання літературних джерел чи осягнення смислу історичного документу або ж якої завгодно культурної пам'ятки минулих епох. Завдяки цьому інтерпретативна діяльність уперше звільняється від того цілком певного предметного змісту, який раніше у кожному окремому випадку визначав цілі, диктував правила і прийоми тлумачення, а також від догматичного тиску авторитетів, інерції канону і сили усталених традицій. Інакше кажучи, Шлейермахер прагне відшукати принципи єдності герменевтики уже не в своєрідності того змісту, який належало зрозуміти з її допомогою, а в самій інтерпретативній діяльності як спільному для всіх гуманітаріїв методі творчої роботи [90, 172–185]. Внаслідок універсалізації самої форми поставлення проблеми розуміння Шлейермахер уособлює в історії гуманістики початок руху від "регіональних" методик тлумачення джерел до створення загальної теорії інтерпретації. Висунувши і обгрунтувавши ідею загальної герменевтики як специфічного вчення, покликаного розкрити своєрідність осягнення людиною продуктів практично-духовного опанування світу, він називає її мистецтвом розуміння чужої індивідуальності.

Розроблювана Шлейермахером теорія інтерпретації, у тому числі й особливості виокремлених і субординованих цим мислителем *граматичного* і *психологічного* рівнів розуміння, уже не раз і досить різнобічно розглядалася в радянській літературі [11; 13; 33; 53;]. Тому надалі мені б хотілось бодай коротко спинитись лише на одному моменті, пов'язаному з правомірністю кваліфікації цього вчення як власне філософської герменевтики (див., наприклад: [11, 61]), оскільки роль Шлейермахера в історії гуманістики сьогодні нерідко прирівнюється до ролі Канта в історії філософії, а його внесок у подолання сепаратизму "регіональних" герменевтик — до "коперниканського перевороту" в теорії гуманітарного знання*.

Наявність у Шлейермахера безперечного інтересу до гносеологічної проблематики гуманітарного знання, з одного боку, і водночас зображення ним центральної операції історичного пізнан-

* "Це підпорядкування часткових правил тлумачення і правил філології загальній проблематиці розуміння сьогодні складає революцію, подібну до тої, котру по всіх усядах здійснила кантівська філософія, особливо стосовно природознавства", — так характеризує Рікер місце Шлейермахера в історії герменевтики [111, 114].

ня—розуміння — як процесу, що має свою кінцеву мету і здобуває кульмінацію саме в психологічній реконструкції, в духовнім відтворенні інтерпретатором унікального — неповторної творчої індивідуальності автора, живої цілості його душі — з другого, пов'язані, на мою думку, з тим, що на його герменевтиці лежить глибокий відбиток двоїстості, зумовлений впливом на зазначене вчення двох протилежних інтелектуальних тенденцій. Ці тенденції— естетичний світогляд письменників німецької романтичної школи і трансцендентально-критична філософія (Кант і Фіхте).

Фундаментальне переконання романтизму, що універсалізував естетичний погляд на світ, полягало, як відомо, в тому, що процес мистецької творчості й таїни душі творчої індивідуальності художника неможливо збагнути *раціональними* засобами й зробити теоретичним (інтерсуб'єктивно доступним) набутком всезагального розуму, оскільки справжнім творцем культури є дух, *несвідомо* діючий в індивідуальних геніях. Внаслідок цього переконання вважалось, що твір мистецтва потребує витлумачення інтерпретатором, покликаним (в річищі романтичної концепції "конгеніальності" розуміння) роз'яснити "публіці" потаємний смисл твору і задуми його автора. Сміливе припущення, висунуте Шлейермахером (вслід за Фр. Шлегелем) як основоположний принцип літературно-художньої критики: "...треба розуміти так же добре і навіть краще, ніж письменник", "розуміти мовлення так же добре, а потім і краще, ніж його ініціатор" [117, 56, 83] — ґрунтувалось саме на принципі неусвідомлюваності генієм власного творчого акту*.

Отож не дивно, що в прагненні Шлейермахера висвітлити низку ключових для теологічної і філологічної герменевтики питань на зразок питання про те, що відбувається в інтелекті інтерпретатора, коли він розуміє художній твір, його симпатії недвозначно виявляються на стороні романтизму, який апелює до мистецтва, міфології, релігії, естетичного споглядання, містичного пророцтва і раціонально неконтрольованого прозріння, але не на стороні науки й основаної на ній теоретичної рефлексії. Інакше кажучи, шлейермахерівське вчення про інтерпретацію й критична філософія кантівсько-фіхтеанських взірців лишаються немовби зовнішніми одне щодо одного утвореннями, а в цілому ряді принципових моментів, як, наприклад,

* Разом з тим приписувана Шлейермахеру парадоксальна формула: "Розуміти автора краще, ніж він розуміє себе сам", — котра згодом неодноразово відтворювалась у герменевтичних концепціях Бека, Штейнталя, Дільтея (останній проголосив її "вищим тріумфом герменевтики") та ін., відзначає Гадамер, насправді має давню історію. Найближчими (до романтизму) її попередниками є Кант (мабуть, в своєму уточненні поняття "ідея" у вченні Платона) і Фіхте (мабуть, в своєму ставленні до кантівського вчення загалом). "У цьому розумінні принцип, згідно з яким автора належить розуміти краще, ніж він розуміє себе сам, — резюмує Гадамер, — вельми давній, такий же давній, як і сама наукова критика" [90, 182—184].

у тлумаченні проблеми індивідуальності, навіть антагоністами [16, 161—174]. Усім сказаним мені хотілося б підкреслити, що в світлі панівного тоді в класичному німецькому ідеалізмі ідеалу філософії визначати розроблюване Шлейєрмахером вчення про розуміння як філософську герменевтику є коли не напевне спірним, то в будь-якому разі вельми й вельми проблематичним.

Романтична герменевтика (і надто психологічне обґрунтування проблеми розуміння, яке чекала непринадна доля в майбутніх метаморфозах цього вчення), як, до речі, і вся розбудована на психологічному принципі теорія інтерпретації, виявляється все тим самим мистецтвом, збагаченим лише для "втаємничених", оволодіння яким має за свою передумову не завзяту працю дослідника й навіть не хист теоретика, а "дарунок божий", послану потойбічними силами ігеніальність художника. Та й "конгеніальність" інтерпретації, якої вимагали романтики, за самою своєю суттю гідна бути таланом "тільки "обраних", скоріше винятком із загальних правил, але не загальним, інтерсуб'єктивно приступним для засвоєння правилом. Тому герменевтика Шлейєрмахера лишається *мистецтвом*, хай і своєрідним, вже не практичним, як раніше, а теоретичним, але все ж не наукою з властивими їй загальнообов'язковими принципами і категоріальним апаратом здобування і систематизації знання, організації його як знання аподиктичного необхідно-всезагального і тим паче не філософією, пов'язаною з методологічною самосвідомістю гуманітарних наук і напрямленою на з'ясування тих умов, за яких результати пізнання, скажімо, історика виявляються гідними здобувати вартість непорушних, об'єктивно-вірогідних положень.

І все ж саме Шлейєрмахер, висунувши ідею універсальної герменевтики, започаткував систематичну розробку її проблематики й упорядкування її концептуального апарату, котрий відтоді поступово входить в теоретичний ужиток вчених-гуманітаріїв. Варто відзначити й ту обставину, істотну для наступного розвитку методології гуманітарних наук, що предметна область, до якої з самого початку здійснюється "прив'язування" проблематики розуміння й інтерпретації і на якій відбувається перша історична, так би мовити, "локалізація" загальної герменевтики, — це *духовне спілкування людей* (сучасників із сучасниками і з попередниками), яке реалізується з допомогою певних *виражальних* засобів, тобто мови в найширшому значенні слова (повсякденної, наукової, літературної, філософської, поетично-художньої). Ця мова, вірніше, ті певним чином зафіксовані й узгоджені значення (предметні смисли), котрі вона несе в собі й виражає, — саме вони й підлягають розпізнанню, засвоєнню й відтворенню інтерпретатором у їхній первісній суті з допомогою певного роду мислительної діяльності, основоположною операцією якої виступає розуміння.

Вельми плідною уявляється й характеристика Шлейермахером тієї висхідної (герменевтичної) ситуації, в якій актуалізується проблема розуміння. Ця проблема виникає там, де відбувається взаємодія різних або ж значно віддалених одна від одної в часі культур, де потрібен переклад літературних пам'яток з однієї мови на іншу, де наявні неточна чи ж спотворена інтерпретація джерел, різночитання документів і свідчень, різнорідність особистого життєвого досвіду індивідів, відмінності або ж несумісність людських переконань, конфронтація точок зору, розбіжності в тлумаченні однієї й тієї ж події, смислу одного й того ж явища, відсутні взаєморозуміння і узгодження дій між людьми і т.ін. [60].

Теорія інтерпретації Шлейермахера, й взагалі поставлені романтизмом проблеми гуманітарної культури, безперечно, сприяли формуванню теоретичних інтересів та ідейно-філософських запитів Дільтея. Водночас його філософський кругозір визначався й цілою низкою інших обставин.

Творче становлення Дільтея відбувалося в період істотних структурних перебудов філософської свідомості. Ці часи позначені бурхливим розвитком природознавства, а також закликаними на захист досвідної, експериментальної науки, цілком доречними на фоні розкладу гегелівської системи спекулятивного ідеалізму. Було поставлено під сумнів насамперед її основоположний філософський постулат — принцип тотожності мислення і буття. Згодом Дільтей відзначав: "Шеллінг і Гегель взяли як свій вихідний пункт положення Фіхте, згідно з яким загальнообов'язковий зв'язок свідомості, що виявляється в емпіричному "я", породжує зв'язок Всесвіту; вже це положення було хибною інтерпретацією даних свідомості, своєю ж спробою перетворити ними припущений зв'язок у свідомості, який є умовою відображення світу в свідомості, у зв'язок Всесвіту, а чисте "я" — в світове начало, вони вийшли за межі досвідного... Вони марно шукали спосіб довести тотожність логічного зв'язку з природою речей, тотожність зв'язку в свідомості зі зв'язком у Всесвіті. І особливо вбивчою була суперечність між об'єктивним світовим зв'язком, віднайденим ними, і порядком явищ за законами, встановленими науками досвідними" [29, 16].

Нагромадження різноманітними галузями наукового знання ("науками досвідними") нового фактичного матеріалу й пов'язана з цим дискредитація уможлядних натурфілософських конструкцій засвідчили нездійсненність спекулятивного принципу тотожності в природознавстві, що остаточно підірвало й без того невисоке серед природодослідників довір'я до гегелівського способу філософування.

Зазначені обставини, як відомо, відіграли істотну роль у виникненні англо-французького (першого) позитивізму з властивим йому емпіризмом, прагненням до фактологічної точності наукових досліджень, антиспекулятивним пафосом філософського мислення й "антиметафізичним" ідеалом науки. У Німеччині ці ж обставини

зумовили виникнення й широке розповсюдження неокантіанства, спільною ознакою різних шкіл і відгалужень якого було повернення до догегелівських способів філософування. Саме в цей історичний період, як засвідчує Гадамер [90, 207], насамперед під впливом усвідомлення філософами відсутності відповідності між розумом і дійсністю в дусі Гегеля, виникає і здобуває широкий вжиток сам термін "Erkenntnistheorie" ("теорія пізнання"), під егідою якої розвивається вся західноєвропейська філософія другої половини XIX—першої чверті XX ст.

Однак розглядуваний період позначений не тільки поширенням позитивістського ідеалу науки і теоретико-пізнавальними дебатами в стилі неокантіанства. Розклад гегелівської філософської системи мав значний резонанс і в сфері історичної свідомості, актуалізувавши питання про наявність відповідності між розумом і дійсністю в дусі вимог гегелівського принципу тотожності і в суспільно-політичному світі, в світі духовної культури й історії. Чи так вже раціонально організована й упорядкована та дійсність, принцип прозумності якої обстоював Гегель, зокрема, в "Філософії права" її в "Філософії історії"? Отож не дивно, що ці часи характеризуються значною активізацією фактологічних (емпіричних) досліджень у сфері історичних дисциплін, розширенню географічних і поглибленню хронологічних горизонтів яких, безперечно, сприяли розвиток мовознавства (у тому числі й розшифрування єгипетських ієрогліфів, вавілонського клинопису, інших стародавніх систем писемності), становлення археології як самостійної галузі знання, зародження історичного джерелознавства й початок систематичної публікації історичних документів [43, 40—41]. Все це стимулює інтерес дослідників до методології історичного пізнання, у зв'язку з чим відбувається становлення нового — порівняно з гегелівським — історичного світогляду, формування нового типу історизму, альтернативного щодо гегелівського історичного світогляду.

Сприйняття Дільтеєм герменевтики Шлейєрмахера опосередковувалося методологічними запитамі історичної школи. Провідні її представники (Л. фон Ранке, Й. Г. Дройзен, К. Ф. Савіньї та ін.) продовжували дослідницькі традиції романтиків, розвивали уявлення про самотність стародавніх культур, їх несхожість на європейську культуру, ввели в історичну науку поняття індивідуальності, народу, нації, національного характеру. Історичний світогляд представників цієї школи формувався на противагу умоглядності гегелівської філософсько-історичної концепції з її намаганням втиснути емпіричне багатство історичної дійсності під апріорні мислительні схеми*, нестримною спекуляцією там, де потрібне

* Презирливе ставлення до філософської значущості фактів реальної історії тією чи іншою мірою було властиве всім представникам класичного німецького ідеалізму (за винятком хіба що пізнього Шеллінга). "Філософ, який займається історією як філо-

добротне фактографічне дослідження. З такою ж непримиренністю, як і проти абстрактного гегельянства, теоретики цієї школи виступали й проти властивих позитивізму уявлень про методологію забезпечення науковості історичного дослідження, в основі яких перебувало прагнення до натуралізації історичної дійсності, методологічна універсалізація й використання в соціально-гуманітарних дисциплінах запозиченої з природознавства фізикалістської моделі каузального пояснення⁹.

Стосовно цього особливо виділяється Дройзен, однаково войовниче налаштований і проти спекулятивної філософії історії, і проти позитивістського ідеалу історичної науки. Професійний історик, котрий багато розмірковував про методологію історичного дослідження, він прагне поєднати в теорії історичного пізнання дві інтелектуальні традиції — просвітницьку і романтичну. Перша з них сягає ідей Й. Гердера і В. Гумбольдта про "корисність" і "важливість" вивчення історії для індивіда, держави, нації. Друга веде свій родовід із романтичної герменевтики, систематизованої А. Беком для методологічних потреб класичної філології [118, 325—346]. У своєму прагненні гносеологічно осмислити спосіб пізнання, відповідний об'єктові історичного дослідження, Дройзен звертається навіть до філософії Канта як ідеалу наукової строгості у визначенні умов можливості пізнавальної діяльності. У зв'язку з цим він висловлює переконання, згідно з яким методологічним імперативом історика має бути "forschend zu verstehen" ("дослідження через розуміння") [71, 17—19]. Досліджуючи історичну реальність і теоретично відтворюючи віддалені від нього системи культури, історик має насамперед розуміти їх.

І все ж у жодного з представників історичної школи ми не знайдемо *розгорнутої* постановки питання про герменевтику як

соф,— писав, наприклад, Фіхте, — керується при цьому апріорною ниткою світового плану, очевидного для нього без будь-якої історії; і історією він користується зовсім не для того, щоб щось довести з допомогою останньої (бо його положення доведені вже до будь-якої історії й незалежно від неї), а лише для того, щоб пояснити й показати в живому житті те, що очевидне й без історії" [61, 126].

* До середини ХУІІІ ст. дослідження суспільства й історії, — відзначає Дільтей у передмові до "Вступу до наук про дух", лишались у прислужництві "метафізики", а після її занепаду, зумовленого розвитком природознавства, потрапили в нову, не менш гнітючу залежність від наук про природу. Тільки історична школа, підкреслює він, звільнила історичну свідомість та історичні науки й від старої, й від нової залежності. "В історичній школі утвердилися суто емпіричні способи дослідження, любовне заглиблення в специфіку історичного процесу, такий універсалізм при розгляді історичних явищ, який вимагав визначення даності окремих фактів тільки в загальному контексті розвитку, і такий історизм при дослідженні суспільства, коли пояснення й закон сучасного життя відшукувалися в дослідженні минулого, а духовне життя всюди і завжди відчувалось як історичне. Потік нових ідей безліччю каналів полинув від цієї школи до інших спеціальних наук" [26, 108—109].

загальну методологію історичного пізнання — філософію гуманітарних наук. Уперше таку постановку питання ми зустрічаємо тільки у Дільтея, котрий перетворив сам *спосіб мислення* згаданих істориків (Дільтей — учень Ранке) на предмет теоретичного аналізу, осмислив і критично переглянув концептуально-філософські основи їхнього історизму, розкрив непослідовність їхніх виступів проти спекулятивних філософсько-історичних конструкцій гегелівського типу і проти істориків-позитивістів.

Головною методологічною вадою історичної школи Дільтей уважав те, що її представникам бракує стрункої логіки мислення. Ще видно з того, що вони виявилися нездатними розробити філософське обґрунтування своїх методів, як того вимагали конкретні обставини розглянутого вище протистояння. "... Історична школа донині не спромоглася зламати ті внутрішні перепони, які стримували і її теоретичне розгортання, і її вплив на життя, — писав Дільтей у 1883 р. — Її пошукам, її оцінкам історичних явищ бракувало зв'язку з аналізом фактів свідомості, а тим самим і опертя на єдино вірогідне знання в останній інстанції, одним словом, бракувало філософського обґрунтування. Бракувало здорових стосунків з теорією пізнання і психологією. Вона, отже, не створила ніякого пояснювального методу, адже історичне спостереження і порівняльний метод самі по собі ще неспроможні ані розбудувати самостійну систему наук про дух, ані справляти вплив на життя. І ось, коли Конт, Стюарт Мілль і Бокль спробували заново розв'язати загадку світу історії шляхом перенесення на нього природничо-наукових принципів і методів, історична школа не пішла далі безсилим протестів від імені погляду більш життєвого і глибокого, але такого, що виявився нездатним ні до саморозвитку, ні до самообґрунтування, на адресу погляду більш убогого і приземленого, зате такого, що майстерно володіє аналізом" [26, 109].

Оскільки представники історичної школи все ж стикалися з потребою філософського обґрунтування пізнавальних норм гуманітарних наук, відповідна потреба усвідомлювалася ними в неадекватних, внутрішньо суперечливих формах: замість того, щоб розкрити несумісність власного історичного методу, з одного боку, і гносеологічних постулатів німецького ідеалізму від Канта до Гегеля — з другого, Ранке і Дройзен "некритично поєднували ці дві точки зору" [76, 115]. Унаслідок всього цього, резюмує Дільтей, зв'язок між тільки-но виниклими гуманітарними науками, поставленою ними на порядок денний проблемою критики історичного розуму і будовою історичного світу в цих науках так і не був належним чином усвідомлений згаданими істориками.

Звинувачувальний вердикт, винесений Дільтеєм історичній школі, якоюсь мірою вже виявляє й ту проблемну ситуацію, яка стала відправною точкою для формування його власних дослідницьких інтересів. Суть останніх резюмується в тому, щоб звести належний

ідейно-філософський фундамент під методологічною практикою історичної школи, розробити теоретико-пізнавальний еквівалент новому типові історизму, зробити методологію гуманітарних наук інтерсуб'єктивно значимим надбанням духовної культури. Не менш істотним для формування філософського кредо Дільтея виявилось і те, що усвідомлення ним теоретико-пізнавальних і методологічних запитів історичних наук відбувається, так би мовити, *на перетині* просвітницької й романтичної інтелектуальних традицій, де герменевтичне вчення Шлейєрмахера стає потужним стимулом для дальшого пробудження інтересу істориків, філологів, літературознавців, правознавців, теологів до визначення місця гуманітарних дисциплін в системі наукового знання тих часів. Завдяки цьому методологічне осмислення основ і дослідницьких установок історичних наук і принципів теоретичної організації гуманітарного знання входить у Дільтея в нову — *критико-рефлексивну, власне філософську* — фазу свого розвитку. Останнє й стало найважливішою передумовою перетворення герменевтики з мистецтва розуміння чужої індивідуальності на всезагальну методологію історичного пізнання, на теоретико-пізнавальне обґрунтування широкого циклу гуманітарних дисциплін — "наук про дух".

Творчість Дільтея багатьма дослідниками (і радянськими, і зарубіжними) розчленовується на два етапи, позначені переважанням — принаймні як визначальних тенденцій — психологічного і герменевтичного підходу у справі обґрунтування гуманітарних наук [35, 15—41]. І у тому, і в іншому випадку в центрі уваги мислителя — одна й та сама фундаментальна проблема: проблема об'єктивності гуманітарного знання, пошук критеріїв його наукової вірогідності. Розрізняються тільки способи її розв'язання, згідно з чим змінюється й місце герменевтики в його історичному науковченні. "Як показують новітні дослідження ідейного розвитку Дільтея, проведені М. Ріделем (ФРН), в центр його власне філософських починань вона (герменевтика. — С. К.) стає лише на останньому етапі його розвитку (1900—1911 рр.), а до цього вона трактується Дільтеєм як окрема гуманітарна наука" [33, 44]. В чому причини здобуття герменевтикою філософського статусу саме в цей історичний період — 1900—1911 рр.? Чи не в тому, що

* У запропонованому дослідженні центральний для теоретико-пізнавального вчення Дільтея термін "Geisteswissenschaften" у ряді випадків перекладається й використовується поза контекстом цитування у згоді з його реальним предметним змістом — "гуманітарні науки". Сам Дільтей розтлумачував значення цього терміна таким чином: "У вісімнадцятому столітті, коли виникла потреба знайти спільну назву для цієї групи наук, їх стали іменувати науками про мораль (sciences morales), науками про дух і навіть науками про культуру. Вже сама зміна назви засвідчує те, що кожний з цих термінів не зовсім відповідає тому, що він має означати. Тому я хочу вказати тут на той смисл, у якому я вживаю це слово. Це той смисл, у якому Монтеск'є мовив про дух законів, Гегель — про об'єктивний дух, а Ієрінг — про дух римського права" [76, 86].

1900—1901 рр. були часом виходу "Логічних досліджень" — першого власне феноменологічного твору Гуссерля, який Дільтей уважно вивчав і високо поцінував? У зв'язку зі сказаним зроблю припущення: власне філософська фаза розвитку герменевтики в історичному науковченні Дільтея пов'язана з впливом на його мислення феноменологічної теорії пізнання. Доведенню цього припущення і присвячене подальше дослідження.

Саме під кутом зору зробленого припущення спробуємо вичленити, зібрати в єдиний "вузол" і розглянути методологічні утруднення першого етапу розвитку Дільтеєм ідей "критики історичного розуму". Кульмінацією цього етапу, на мою думку, можна вважати дві праці мислителя: "Ідеї описової і розчленовуючої психології" (1894) і значною мірою програмне дослідження "Виникнення герменевтики" (1900). Основні положення цих праць згодом переосмислюються Дільтеєм в річищі ідей гуссерлівської феноменології. І коли брати до уваги те, що сучасна філософська герменевтика, як уже зазначалось, — це насамперед "феноменологічна герменевтика" ("герменевтична феноменологія"), то висвітлення зазначених питань становить не тільки суто історико-філософський інтерес.

2. Основоположення історичного розуму й проблема теоретичного синтезу гуманітарного знання

Філософські починання Дільтея визначалися прагненням доповнити три кантівські "критики" ще однією — "критикою історичного розуму". Розвиваючи досвід рефлексивного самозаглиблення історичної свідомості, що намітився в працях А. Бека, Я. Буркхардта, Й. Вінкельмана, Й. Гердера, Й. Гете, В. Гумбольдта, Й. Дройзена, Т. Карлейля, Г. Лессінга, Л. Ранке, Ф. Савіні, Ф. Шлегеля, Ф. Шлейєрмахера, інших учених і філософів того часу, Дільтей мав намір на філософському рівні експлікувати, узагальнити й систематизувати в цій "критиці" основи гуманітарного знання.

У розгорнутому вигляді програма такого обґрунтування уперше була викладена Дільтеєм у першому томі "Вступу до наук про дух" (1883), який охоплював переважно історичну частину (огляд ідей своїх попередників) майбутнього дослідження. "Якою є система положень, на яку однаковою мірою спираються й у якій здобувають надійне обґрунтування судження історика, висновки економіста, концепції правознавця? Чи сягає вона метафізики? Чи існують такі речі, як розбудовані на метафізичних поняттях філософія історії чи природне право? А коли ні, то де надійна основа для тієї системи положень, котра могла б надати окремим наукам взаємозв'язок і строгість?" [26, 110]. У пошуках відповіді на ці й пов'язані з ними питання (як можливі історичні науки?; якими є принципи організації і категоріальна структура історичної свідомості?; чи може людина, сама будучи істотою історичною,

пізнавати історію об'єктивно-історично? і т. ін.), пов'язані з проблематикою філософської самосвідомості духовної культури, — весь пафос ідеї Дільтея про необхідність створення теорії пізнання, відповідної предмету і методам гуманітарних наук. Вивченню можливостей теоретичної систематизації цієї ідеї присвячено більшість власне філософських праць Дільтея.

Порівняно з природознавством гуманітарні науки досліджують вельми своєрідну предметну галузь — духовну культуру, упорядковану в соціально-історичний світ. Головна особливість науково-теоретичного опанування цього світу пов'язана насамперед із тим, що він — на відміну від світу природи — є продуктом діяльності самої ж людини, яка виступає у даному разі й суб'єктом пізнання, і безпосереднім агентом культурно-історичного процесу. Добре усвідомлюючи цю обставину, Дільтей відзначає, що навіть в елементарних логічних діях і мислительних операціях суб'єкта пізнання виявляється весь поєднуючий їх воедино сукупний зв'язок культурно-історичного світу аж до певного "значущого образу", "значущого малюнка" (*Bedeutungszusammenhanges*) цього світу. Внаслідок цього в гуманітарних науках, як і в історичному пізнанні загалом, склалась вельми специфічна проблемна ситуація. "З одного боку, — писав Дільтей, — цей духовний світ є витвором осягаючого суб'єкта, з другого ж боку, порухи його духу спрямовані на те, щоб досягнути об'єктивного знання про цей світ. Отже, в даний момент ми підступилися до проблеми, яким чином будова духовного світу в суб'єкті робить можливим знання про духовну дійсність. Раніше я визначив це завдання як завдання критики історичного розуму" [76, 191]*.

У світлі цього завдання Дільтей формулює основоположну для його "критики" ідею: "Перша умова можливості історичної науки полягає в тому, що я є історична істота, що людина, яка досліджує історію, є людиною, яка робить історію" [76, 238]. Таке трактування Дільтеєм предмета історичної науки, завдань історика й передумов відповідного типу мислительної діяльності далеко не в останню чергу зумовлене дійсними складностями взаємодії історичного пізнання й тих уявлень про реальну будову історичного світу, які складаються в річищі його здійснення. Із розглядуваних визначень, зокрема, впливає те, що історична реальність береться до уваги Дільтеєм тільки як об'єкт пізнання і тому покликана існувати як "вона сама", у своєму "об'єктивно-сущому" і "предметно-істинному" змісті тільки в тому вигляді, як вона постає в знанні про неї. Інакше кажучи, переважно в її духовному аспекті — як відомі науці історичні та культурні пам'ятки, джерела, тексти, дані ар-

* "Розв'язання такого завдання, — писав Дільтей 1883 р., — могло б бути названим критикою історичного розуму, себто критикою можливостей людини пізнати саму себе, а також створене нею суспільство й історію" [77, 116].

хеології, інші свідощтва минулих епох ("письмово зафіксовані сліди людського буття"), на основі яких формується "значущий малюнок" культурно-історичного світу. Тому "роблення" історії для Дільтея тотожне продукуванню знання про неї, розбудові її як науки.

Дослідники методології історичного пізнання нерідко ремствують, що в усіх європейських мовах немає термінів, які б дозволяли диференціювати процеси, що об'єктивно здійснюються в історії, і їхнє відображення в знанні про них. І те, і те — "історія". І річ тут зовсім не в недосконалоості мовних засобів, а, скоріше, в особливостях історичного знання та існування його об'єктів. Адже історичні події, що виступають для історика предметом його вивчення, не існують у тому ж розумінні, що й об'єкти, з якими має справу природодослідник. Історик завжди працює лише з уламками й елементами минулого, котрі так чи інакше дійшли до сучасності. Якщо історичну подію і не можна відтворити як процес, що реально здійснюється, то вона відтворюється в формі знання про неї, внаслідок чого наявність одного терміна — "історія" — для позначення як об'єкта, так і знання про нього відбиває таку ситуацію в історичній науці, за якої історична подія існує лише в формі знання про неї. Завдання історика — теоретично реконструювати ціле за його збереженими частинами [21, 108].

У цьому розумінні Г. Гротефельд (1802) і Г. Раулінсон (1837), які розшифрували вавілонський клинопис і прочитали Бехістунський напис, безперечно, стояли біля витоків наукового дослідження стародавньої Персії і Вавілону, започаткували таке, в розумінні Дільтея, "роблення" історії, проникнення в таємниці давно загіблх цивілізацій. З цього часу останні почали "існувати" для історичної науки. Проблема, отже, полягає в тому, яким чином надати історичному знанню статус об'єктивної науки, яка б зображала реалії історичного процесу у їх справжності, себто науки, положення якої були б такими ж непохитними за своєю теоретичною вартістю, як і істини природознавства.

У постановці Дільтеєм питання про умови можливості історичного пізнання містяться вельми важливі положення. Суть цих положень у тому, що осягаючи історичний світ і прилучаючись до розгорнутих в ньому культурних надбань, створених і нагромаджених багатьма поколіннями попередників, конкретний індивід, будучи представником роду "людина", займається не чим іншим, як самопізнанням, оскільки таким чином черпає з одного з найважливіших людинотвірних джерел. Не менш важливо відзначити й те, що духовна культура — не просто предметний регіон об'єктивного пізнання, аналогічний, скажімо, природі, а й *засіб* самого пізнання. Адже, опановуючи світ культури і духовно збагачуючись, людина пізнає його як об'єкт з його ж допомогою, чим досконалить усї свої здатності, у тому числі й здатності до творення самої ж культури, точно так же, як і ті з них, з допомогою яких вона

пізнає цей світ. Здатності до пізнання культурно-історичного світу, сформовані мірою прилучення до цього ж світу, діють в суб'єкті, за висловом Дільтея, як "поруки його духу", тобто як творчі навички, логічний лад, концептуальний апарат, категоріальні зв'язки і методологічна культура мислення, які й реалізуються як знаряддя здійснення історичного — і не тільки історичного — пізнання. Інших джерел і форм пізнання духовної культури, окрім тих, котрі історично вироблені самою ж культурою й перебувають в основі будь-якого пізнавального відношення людини, в індивіда просто нема й ніколи не було. Тому прагнення до свідомого оволодіння ними, у тім числі й спроби Дільтея теоретично експлікувати основи, передпосилки і умови можливості історичного пізнання (вірніше, рівень реального оволодіння ними), є немовби мірою "олюдненості" самої історичної науки, найважливішим критерієм гуманістичної "самоусвідомленості" духовної культури.

Теоретико-пізнавальне вчення Дільтея розбудовується з урахуванням багатьох особливостей саме практично-духовного освоєння світу й зверненого до його продуктів гуманітарного знання, внаслідок чого це вчення уже в самих своїх основах має чимало характеристик, що відрізняють його як від гносеологічних постулатів класичного раціоналізму, так і від методологічних принципів неокантіанства. Головні з цих особливостей полягають, на мою думку, у розмежуванні Дільтеєм тих різноякісних масивів зовнішнього і внутрішнього досвіду, до даних якого апелюють відповідно природознавство і гуманітарні науки, а також у розгляді самого суб'єкта історичного пізнання.

На протигагу теоретикам неокантіанства, які, як відомо, теж включали проблематику обґрунтування гуманітарних наук до складу оновленої критичної філософії, Дільтей розмежує природознавство і науки про дух не тільки за їх методами, як це робили, зокрема, В. Віндельбанд і Г. Ріккерт, але і за їх предметами (об'єктивним змістом). Внаслідок цього у Дільтея виникають істотні розбіжності з неокантіанством у тлумаченні природи того досвіду, на якому ґрунтується гуманітарне знання. Дільтей добре розуміє, що об'єкти природознавства завжди дані дослідникові з допомогою експерименту й інструментального спостереження (котрі в будь-який момент можуть бути відтворені, тобто *повторені* кожним природодослідником) як зовнішні, незалежні від нього речі, явища і процеси. Досвід же в гуманітарних науках у самих своїх основах є суто *особистісним* (а значить, *унікальним*) прилученням індивіда до історії, засвоєнням мови, культурних традицій, моральних норм і правил людського співжиття, співучастю гуманітарія в громадському житті і подіях, інтимізованим переживанням творів літератури і мистецтва, співпереживанням іншим людям, заінтересовано-оцінним відношенням до історичних явищ і т.п.

Інакше кажучи, оскільки кожна конкретна людина перебуває у нерозривній єдності зі своїм соціокультурним оточенням, яке й сформувало її саме такою, якою вона є у всій своїй суті, виступає безпосереднім учасником культурно-історичного процесу, об'єкти гуманітарного знання завжди постають перед суб'єктом пізнання немовби "зсерединої", як невід'ємна частина його "самості", його внутрішнього духовного світу. З урахуванням усього цього Дільтей зазначає: "Тільки у внутрішньому досвіді, тільки в фактах свідомості я бачив міцну опору для своєї думки... Кожна наука розпочинається з досвіду, а будь-який досвід з самого початку пов'язаний зі станом нашої свідомості, всередині якої він перебігає, і зумовлений цілісністю нашої природи. Ми називаємо цю точку зору — точку зору, згідно з якою неможливо вийти за рамки цієї зумовленості... — теоретико-пізнавальною... І ось саме тут, як мені стало очевидно, здобуває своє, таке необхідне для історичної школи, обґрунтування самостійність наук про дух... Реальністю, як вона є, ми володіємо... тільки в даних внутрішнього досвіду і в фактах свідомості. Аналіз цих фактів — осереддя наук про дух, і тим самим, як того й вимагає історична школа, пізнання начал духовного світу не виходить із сфери цього світу, а науки про дух утворюють самостійну систему" [26, 110].

Але в такому разі постає інше питання: а чим же теоретико-пізнавальне вчення Дільтея відрізняється від традиційної гносеології, скажімо, від поглядів Канта, який також визнавав факти свідомості й внутрішній досвід за вихідний пункт філософської аргументації?

За деякими ознаками підхід Дільтея до обґрунтування гуманітарних наук, як і сам тип його теоретико-пізнавального вчення, нагадує трансцендентальний спосіб філософської аргументації, якому властивий рух думки від факту знання до визначення джерел його походження й умов можливості. Таке враження ще більш посилюється зробленими самим Дільтеєм заявами, згідно з якими "основна проблема філософії визначена Кантом на всі часи" [80, 12]. Насправді ж було б не зовсім правильним уважати Дільтея прибічником філософського трансценденталізму традиційних зразків лише на підставі того, що він "віддає належне" Канту.

Своє ставлення до філософської традиції, що виходить з фактів свідомості й внутрішнього досвіду, Дільтей визначає не тільки як її продовжувач, а й як її критик. "Часто зближуючись у цих питаннях з теоретико-пізнавальною школою Локка, Юма й Канта, — пише він, — я, утім, мусив інакше, ніж ця школа, розуміти сукупність фактів свідомості, у якій всі ми однаково вбачаємо фундамент філософії. Коли відволіктись від нечисленних (і таких, що не здобули наукової розробки) починань Гердера, Вільгельма Гумбольдта і їм подібних, то попередня теорія пізнання як в емпіризмі, так і в кантіанстві, пояснює досвід і пізнання, виходячи з фактів, що належать до царини голого уявлення. В судинах сконструй-

ованого Локком, Юмом і Кантом суб'єкта пізнання тече не справжня кров, а розбавлений сік розуму у вигляді чисто мислительної діяльності" [26, 110—111]. На протигагу таким уявленням Дільтей намагається досягнути феномен знання, виходячи з цілісності всіх людських життєвих проявів, обстоюючи розуміння людини не як істоти тільки мислячої, а й такої, якій притаманні бажання, пристрасті, почуття, уява тощо. "Кожну складову сучасного абстрактного наукового мислення, — писав він, — я співставляю і намагаюсь пов'язати з сукупністю людської природи, якою її являють досвід, вивчення мови й історії. Не постулювання закостенілої апріорної здатності пізнання, а лише наука про історичний розвиток, яка відштовхується від цілісності нашого ества, здатна дати відповіді на питання, що їх всі ми адресуємо філософії" [26, 111].

У річищі цієї аргументації Дільтей відкидає центральне основоположення класичного раціоналізму, вводячи, як він висловлюється, новий спосіб досягнення фактів свідомості. Дільтей заперечує правомірність надособово-всезагального (трансцендентального) суб'єкта пізнання, уважаючи його штучно сконструйованою, нежиттєвою абстракцією, якій не має бути місця в теорії гуманітарного знання. Він вважає, що насправді є тільки живі, емпірично-конкретні історичні індивіди. Саме вони *створюють* історичну реальність, упорядковують її в *людський світ* — в системи культури (науку, мораль, релігію, мистецтво, філософію), в соціальні інститути (сім'ю, державу, право, церкву і т. ін.), в господарський устрій життя — й *пізнають* усі ці об'єктивовані результати власної ж діяльності з допомогою одних і тих самих здатностей і внутрішніх взаємозв'язків душі. У такому підході — безперечна достойність теоретико-пізнавального вчення Дільтея, його перевага порівняно з гносеологією інших філософських течій того часу, скажімо, неокантіанством. Але в ньому ж — і підстава для підміни трансцендентальної критики пізнання аналітичною й описовою психологією, джерело психологічного підґрунтя його теорії гуманітарного знання й пов'язаних з таким підґрунтям філософських утруднень, що не забарились виникнути в розроблюваному ним історичному науковченні.

Як і романтики, Дільтей закликає філософів відмовитись від безцільних і безконечних блукань у пустому просторі "абсолютної думки" й приступити до дослідження індивідуалізованих цілісностей культури й духовного світу людини. Він, зокрема, вважає остаточним і незворотним здійснений романтизмом поворот від філософії трансцендентальної суб'єктивності до "метафізики індивідуальності", у зв'язку з чим зазначає: "Перехід від досягнення поняття замкненої у собі гармонійної особистості, поняття, котре врешті-решт здобуло своє завершення в трансцендентальній філософії, до існуючого нині поняття про індивідуальність — цей перехід здійснився насамперед у сфері німецької трансцендентальної філософії. Моріц, Шіллер,

ете підготували шляхи, а наприкінці Гумбольдт і Шлейєрмахер формулювали вчення про індивідуальність... Вчення про цінність індивідуальності є вираженням німецької культури того часу і в певних межах лишається соціальною й етичною істиною, котра більше не може бути втраченою" [27, 107—108]*. Виступаючи проти абстрактної всезагальності "чистого розуму", що поглинає особливе і одиничне в духовній культурі, Дільтей одним із найважливіших завдань теорії гуманітарного знання вважає філософське осмислення індивідуального й неповторного в історії духовної культури. "Завдання описової психології, — підкреслює він у зв'язку з цим, — полягає у тому, щоб зібрати наш досвід стосовно індивідуальності, створити термінологію для її опису і здійснити аналіз" [27, 108].

Як бачимо, для розв'язання тих завдань, що їх ставив перед собою Дільтей, він не знаходив у філософії свого часу ані концептуального апарату, ані навіть підхожої термінології. Проте він цілком однозначно вирізняє ті різновиди людської діяльності й форми практично-духовного освоєння світу, філософське осмислення яких здатне дати потрібні йому засоби аналізу. "Саме розкриття стосунків, у яких особливе перебуває щодо загального, є єдиним засобом дати вираження індивідуальності як у зображенні історика чи поета, так і в міркуваннях життєвого досвіду" [27, 108]. "Загальні поняття", вироблені попередньою філософією для вираження одноманітності в особливому, він вважає лише допоміжними засобами для зображення індивідуального, одиничного і неповторного.

Переконаність у тому, що історичне пізнання є самопізнанням людини, усвідомленням нею своєї ж власної історичності і в цьому розумінні — освоєнням культурних надбань людства як своїх же власних, становить вихідну методологічну установку Дільтея. Саме в її річищі він і намагається осмислити й концептуалізувати "внутрішній" досвід як джерело походження культури й засіб пізнання соціально-історичного світу. Однак за такого підходу актуалізується інша й не менш істотна проблема: яким чином теоретично виразити ту, здавалось би, просту й самоочевидну обставину, що зайнятий самоаналізом індивідуальний, емпірично-конкретний суб'єкт гуманітарного знання виявляється якимсь чином прилученим до цільності

* Водночас Дільтей зовсім не схильний до беззастережного піетету щодо романтизму. Навпаки, в цілому ряді випадків він вельми критично налаштований стосовно пантеїстично забарвленого тлумачення романтиками феномену індивідуальності. "Твердження ж, нібито ця цінність індивідуальності засвідчує її стосунок до божества, що саме тому вона має бути мислимою як щось предковичне, єдинопокладене, вивідне з божественного світопорядку, — на це твердження не можна дивитись інакше, ніж на бездоказове метафізичне тлумачення фактів етики. Воно належить до метафізичних концепцій, котрі переступають межі того, що підлягає досвідному пізнанню. Воно символічно витлумачує внутрішній досвід і прикріплює його до субстанціонального підґрунтя" [27, 108].

світової історії, до єдності культурно-історичного світу? Звідки походить уявлення про такого роду цілноті і єдності?

Кантівський апіоризм, як і теорія вроджених ідей, Дільтея не влаштовують. Він уважає такого роду уявлення набутими людиною, тобто похідними від її життєвого досвіду. Але в такому разі без експлікації джерел походження таких уявлень теорія гуманітарного знання аж ніяк обійтись не може. Адже подібно до лікаря, який для того, щоб професійно лікувати хворого, повинен мати уявлення про цілісність людського організму й про те місце, яке в ньому належить враженому хворобою органі, історик також повинен володіти попереднім уявленням про ціле, про єдність світової історії, щоб зі знанням справи опановувати її фрагменти, доцільно здійснювати свою пізнавальну діяльність. Річ, однак, у тім, що цілісності такого масштабу, як єдність культури, історична реальність і т.п., у всьому своєму актуальному предметному обсязі не виступають об'єктом емпіричного досвіду для жодного кінцевого історичного індивіда. Між тим в історичному науковченні Дільтея переважає саме емпіричний підхід, причіником якого він стає не без впливу першого позитивізму.

Дільтей формулює зазначене, утруднення як проблему виправданості переходу від неперервності "внутрішнього" досвіду індивіда до неперервності історії й історичної спадковості культурних традицій. Неперервність "внутрішнього" досвіду людини фіксується в суб'єктивній пам'яті про пережите, зроблене і вчинене у формі внутрішнього часоусвідомлення — основі єдності самосвідомості й самоідентифікації індивіда в різноманітних життєвих ситуаціях, завдяки якій "атоми" досвіду й елементи переживань складаються в єдності значень сприйнятого і пережитого, в хронологічну послідовність явищ і смисловий зв'язок подій. Однак внутрішня темпоральність свідомості й об'єктивний час історії культури безпосередньо між собою не співвідносяться й без введення якоїсь проміжної ланки взаємно не переходять одне в одне. Саме в контексті цієї ситуації перед Дільтеєм і постає кардинальне питання: яким чином логічно зафіксувати в теорії гуманітарного знання ту обставину, що продукти, здавалось би, суто індивідуальної діяльності людей вибудовуються в хронологічну послідовність історії, в системи культури й соціальні організації, неперервність розвитку яких становить фундаментальний тип внутрішнього зв'язку культурно-історичного процесу?

Намагаючись відшукати спільну для всіх людей опосереднюючу ланку, яка б інтерсуб'єктивно поєднувала індивідів і слугувала фактором злиття продуктів їхньої діяльності в культурно-історичний континуум, Дільтей апелює до "формальної" (антропологічної) подібності, схожості всіх представників роду людського. Основою цієї подібності, яку Дільтей згодом екстраполює на всю історичну реальність як субстанцію єдності, цілокупності й неперервності куль-

турних традицій, він вважає суто духовні чинники. "Набутий зв'язок душевного життя, котрий наявний в розвинутій людині і рівномірно охоплює образи, поняття, оцінки, ідеали, усталені спрямування волі і т.п., містить у собі постійні зв'язки, що одноманітно повторюються в усіх людських індивідах... Позаяк у всіх людей один і той самий зовнішній світ, вони й створюють собі одну і ту ж систему чисел, ті ж просторові відношення, ті ж граматичні і логічні співвідношення... Формули тотожності розуму у всіх індивідів, пропоновані Шлейєрмахером і Гегелем, формула тотожності волі у Шопенгауера виражають в метафізичній абстракції ті ж самі факти спорідненості" [27, 105]. Історики, вважає Дільтей, постійно мають справу з зазначеними фактами, коли, наприклад, йдеться про подібність індивідуальних характерів, властивих представникам однієї нації, одного покоління, одних і тих самих історичних та культурних традицій, про "дух часу", "переважні настрої епохи" і т.п.

Не станемо серйозно брати до уваги звернення Дільтея до філософських авторитетів в обговорюваних ним питаннях. Адже Гегель, Шлейєрмахер і Шопенгауер додержувались відмінних (коли не сказати більше) від дільтейівських філософських поглядів, і тому їхні способи теоретичної аргументації навряд чи здатні зарадити справі. Полишимо, далі, на сумлінні ідейно близьких до Дільтея істориків питання про предметну істинність таких тверджень. Адже коріння проблеми — не так у їхньому *предметному змісті*, як у їхній *логічній формі*. Йдеться насамперед про теоретико-пізнавальну виправданість дільтейівського переходу від неперервності внутрішнього досвіду окремого індивіда через "антропологічну спорідненість" усіх людей до цілокупності історичної реальності. Яким чином "перекинути місток" від суджень, що описують безпосереднє внутрішнє самосприйняття суб'єкта, до суджень про широкомасштабні єдності соціально-історичного світу, про єдність європейської культури і неперервність динаміки її розвитку? Адже уже у Дройзена ідея єдності світової історії відіграла роль об'єктивного регулятиву історичного пізнання [90, 195—196], а принципи такого рівня універсальності склали всезагальний контекст смислових взаємозв'язків, у горизонті яких істориками усвідомлюються індивідуалізовані факти культури й у визначеностях котрих тільки й можливе пізнавальне опанування цих фактів. Але яким чином логічно виправдати на ґрунті "інтровертованого" емпіризму — а Дільтей називає себе "переконаним емпіриком", підкреслюючи своє прагнення розробляти теорію гуманітарного знання на досвідній, а не на спекулятивній основі — такі й подібні до них всезагальні положення, не вдаючись ні до довільних припущень, ні до умоглядного теоретичного конструювання?

Строго кажучи, у цій проблемній ситуації Дільтей стикається з фундаментальною онтологічною проблемою, яка не має традицій-

ного гносеологічного розв'язання. Адже чинники поєднання, зчленування індивідуалізованих продуктів людської діяльності з суспільством, підстави їх "вписуваності" в історію, зрозумілості для сучасників і нащадків немовби "вбудовані" в сам спосіб людського буття, діють як передумова сутнісної реалізації людини в сфері спілкування й пізнання, творення матеріальної і духовної культури. Тому всілякі змоглядні пошуки будь-яким теоретиком шляхів "прилучення" індивіда до культурно-історичного світу, котрі нехтують "онтологічним аргументом", будуть паліативними і внаслідок цього або обтяженими різноманітними концептуальними "пастками", або ж поверненням до традиційних ідеалістичних тлумачень людської діяльності, у тому числі й пізнавально-гуманітарної.

Так воно й трапляється у Дільтея. На противагу його критиці неокантіанства і спекулятивної філософії історії, з розглянутої вище проблемної ситуації лишався, здавалось би, єдиний вихід (звичайно ж, у межах тих філософських традицій, що їх знав Дільтей) — на місце "реального" історичного суб'єкта гуманітарного знання поставити безособового (логічного) суб'єкта. Хай на ідеалістичній основі, але це все-таки якоюсь мірою сприяло б вирішенню посталих перед Дільтеєм питань і насамперед — проблеми визначення критеріїв об'єктивної істинності результатів історичного дослідження. Проте Дільтей добре усвідомлює принципову неможливість такого кроку і тому не приймає ані кантівського трансценденталізму, ані гегелівської "абсолютної особистості".

Заміна індивідуального суб'єкта безособово-загальним передбачає підведення пізнаваного (до числа якого в даному разі потрапляють і унікальні явища культури, і самотутні творчі особистості, й неповторні історичні події) під універсальний логічний закон, категорію або принцип. Вона вимагає розчинення одиничного й унікального в анонімних абстрактно-логічних визначеннях і тому обертається деіндивідуалізацією об'єктів гуманітарного знання, знеособленням суб'єктів культурної творчості, зрештою, стирає будь-яку грань між генієм і бездарністю в історії культури. Такий крок одразу ж елімінує виправданий засновок Дільтея, згідно з яким гуманітарне знання є ціннісно-заінтересоване опанування суб'єктом продуктів культурної творчості інших людей, де і саме пізнання, і його об'єкт, і його результати завжди несуть на собі глибокий історичний, особистісно-смісловий відбиток*. Така заміна, коли вона трапляється, всією своєю логікою веде до втрати гуманітарним знанням своєї предметної специфіки і типологічних особливостей, ставить його на один рівень із математичним природознавством (вірніше, підпорядковує методам останнього), обертається

* В гуманітарному знанні всяке ціле є "якоюсь мірою особистісним", відзначав М. М. Бахтін. "Критерієм тут є не точність пізнання, а глибина проникнення. Пізнання спрямовується тут на індивідуальне" [6, 409].

іншими парадоксами, не менш деструктивними, ніж ті, від яких позбавляє. Не випадково Дільтей, чудово розуміючи неприпустимість такої заміни, називає створення Кантом трансцендентального методу критики наукового пізнання "смертю історії", позаяк цей метод у самій своїй філософській суті принципово антиісторичний, виключає заглиблення (*das Sichhineingraben*) філософського аналізу в факти, зв'язки, єдності, відношення і т. п. свідомості з допомогою "плодотвірних історичних понять" [76, 285]*. Такий крок руйнував усі філософські починання Дільтея в самих їхніх витоках, перетворював його вчення в нонсенс, у щось цілковито протилежне задуманому.

Дільтей обирає інший шлях. Він вводить до своєї "критики", точніше, вицленює як самостійний предмет для спеціального філософського осмислення ту саму проміжну ланку, яка слугувала йому середнім терміном умовиводу від неперервності внутрішнього досвіду окремого індивіда до неперервності історії. Цим "третім" стає "життя" як універсальний породжуючий принцип і творчий синтез культури.

Життя поцінюється Дільтеєм як універсальна основа інтерсуб'єктивного зв'язку індивідів, як та спільна для всіх суб'єктів субстанція їхньої діяльності, котра утворює актуальний культурно-історичний простір спілкування людей і поколінь, виступає темпорально розгорнутою в соціально-історичну реальність і організованою в людський світ єдиною для всіх людей системою їхньої взаємодії, джерелом взаєморозуміння і саморозуміння. Зі свого суб'єктивного боку воно у більшості випадків розглядається Дільтеєм як певна система цінностей та ідеалів, цільових прагнень і вольових імпульсів, продуктивно-творчих і пізнавальних здатностей людини. Усе це проявляється в індивідові як певна система організації його внутрішнього досвіду, як певна формула структурної взаємодії всіх людських сил. Життя — осереддя всіх активностей, виражаючись зовні через продукти діяльності людей, тобто, як каже Дільтей, об'єктивуючись у системах культури, соціальних інститутах, організаціях і закладах, здобуває емпірично фіксовані предметні форми свого вияву.

Хоча Дільтей і критикує абстрактну загальність "абсолютної думки" спекулятивного ідеалізму, підкреслюючи, що гегелівський всезагальний розум має бути замінений життям у його цілісності, переживанням і розумінням історичних життєвих взаємозв'язків, за прообраз зовнішніх життєвих предметних форм реалізації життя

* Поцінуючи кантівський трансценденталізм, що ґрунтувався на абстракції завжди рівного самому собі трансісторичного суб'єкта, як принципово антиісторичний, Дільтей, звичайно ж, мав рацію. Навіть поділяючи знання на "раціональне" і "історичне" [38, 682—683], Кант вважав останнє ознакою несамотійності розуму. Відсутність інтересу до філософського аналізу історичної свідомості виявилась і в негативному ставленні Канта до історизму Гердера [37, 39—51].

йому правили формоутворення культури, виділені Гегелем як сфера об'єктивного духу. "Звільнене від ідеальної конструкції,— пише він,— нове поняття об'єктивного духу стає можливим: воно охоплює мову, звичаї, всілякі форми або стилі життя так само, як і сім'ю, громадянське суспільство, державу і право. І навіть те, що Гегель відрізняв від об'єктивного духу як дух абсолютний, а саме релігія, мистецтво і філософія, також охоплюється цим поняттям" [76, 150—151].

Перераховані формоутворення культури, зчленовані на основі внутрішніх життєвих взаємозв'язків, розгорнуті в історичну реальність і у ній представлені для пізнання в чуттєво доступному вигляді, проголошуються Дільтеєм об'єктиваціями життя, формами життєвого самовираження людських індивідуальностей і спільнот. "На творах геніальних людей,— розмірковує Дільтей у цьому контексті,— ми можемо вивчити енергійну дію певних форм розумової активності. У мові, в міфах, в релігійних звичаях, норовах, праві і зовнішній організації суспільства виявляються результати роботи загального духу, в яких людська свідомість, висловлюючись мовою Гегеля, об'єктивувалась і може бути піддана розчленуванню. Що таке людина, можна пізнати не шляхом роздуму над самим собою й навіть не з допомогою психологічних експериментів, а лише з історії. Але це розчленування витворів людського духу, покликане проникнути у виникнення душевного зв'язку, в його форми і дії, узгодити з аналізом історичних продуктів має спостереження і збирання всілякої помітної частини історичних процесів, у яких утворюється такий зв'язок" [27, 51—52].

Спосіб засвоєння індивідом продуктів духовної творчості інших людей, організованих у системи об'єктивного духу кожної історичної епохи, визначає і теоретико-пізнавальний статус власне розуміння в історичному науковченні Дільтея. "Подібно до того, як системи культури — господарство, право, релігія, мистецтво і наука,— і подібно до того, як зовнішня організація суспільства у спілки сім'ї, общини, церкви, держави, виникли з живого зв'язку людської душі, так вони, в кінцевому підсумку, не можуть бути зрозумілі інакше, ніж з того ж джерела" [27, 13]. Засвоїти конкретно-історичні формоутворення культури, зрозуміти те, що в них виражене, значить насамперед пережити їх, співпереживаючи тим самим іншій людині, проникаючи у внутрішні стани її духовного світу. Осягнення цих станів, підкреслює Дільтей, "виникає з переживання й нерозривно з ним пов'язане. У переживанні взаємодіють процеси *всього душевного складу*. У ньому даний зв'язок, тоді як відчуття надають тільки різноманітність одиницьностей. Окремий процес підтримується у переживанні всією цілісністю душевного життя, і зв'язок, у якому, він перебуває в самому собі й з усім цілим душевного життя, належить безпосередньому досвідові. Це визначає також природу розуміння нас самих та інших. Пояснюємо ми шляхом суто

інтелектуальних процесів, але розуміємо через взаємодію в осягненні усіх душевних сил. І при цьому ми в розумінні виходимо із зв'язку цілого, даного нам живим, для того, щоб зробити з нього для себе збагненим одиничне і окремішне. Саме те, що ми живемо свідомими зв'язку цілого, дає нам можливість зрозуміти окреме положення, окремий жест і окрему дію. Усякому психологічному мисленню властива та основна риса, що осягнення цілого робить можливим і визначає тлумачення одиничного" [27, 41—42].

Таким чином, гуманітарне знання, основним засобом теоретико-пізнавального осмислення якого Дільтей вважає створювану ним самим психологію, маючи своїм предметом вирази життя, об'єктивовані результати життєвих виявів іншої людини (співтовариства і індивідів) і здійснюючись через розуміння, має проробити шлях, зворотний виникненню цих об'єктивацій*, — розкрити їхнє походження з породжуючих джерел життя як генетичної основи і протогенної стихії культури. І основне теоретико-пізнавальне утруднення полягає тут у тому, що хоча розумінню й відводиться центральне місце в гуманітарних науках, його остаточні результати саме як *розуміння*, що первісно, виростає з переживання і співпереживання, мають, за визначенням самого ж Дільтея, тільки "цілком суб'єктивну вірогідність" [76, 218].

Інакше кажучи, за своєю *науковою вартістю* нічим істотним не відрізняються від суб'єктивізму й сваволі, коли логічно не доведені, гносеологічно не виправдані й теоретично не виражені в формах, що конститууються як інтерсуб'єктивно значущий факт наукового знання, здатний переконувати інших людей. Тому і чільна проблема, з якою тут стикається Дільтей, — це проблема пошуку категоріальних структур і усталених взаємозв'язків історичної свідомості, котрі змогли б стати принципами теоретичного синтезу гуманітарного знання як знання наукового, доказового і переконливого.

Розгляд життя як реальної основи виникнення культури і навіть понад те — як "основного факта, котрий є нашим вихідним пунктом не тільки в науках про дух, а й у філософії" [76, 131], — невблаганно схилив Дільтея до того, щоб проголосити структурні форми самого життя конституїтивними принципами історичного пізнання, а його (життя) усталені внутрішні взаємозв'язки перетворити на основоположення філософського осмислення методології і практики гуманітарних наук. "Якраз саме життя, життєвість, далі яких я не можу проникнути, містить у собі зв'язки, у яких експлікується все пізнання і вся думка. *І саме тут лежить вирішальний пункт*

* "Розуміння як таке рухається в напрямі, зворотному реальній послідовності подій", — підкреслює Дільтей. І лише після того, як відбувається повне проникнення дослідника в опанований матеріал на основі переживання і співпереживання, розуміння здатне охопити реальний хід подій і йти за ним [76, 214].

усієї можливості пізнання. Пізнання дійсності існує лише остільки, оскільки в житті й досвіді міститься той зв'язок, котрий виявляється в формах, принципах і категоріях мислення, і оскільки цей зв'язок може бути аналітично розкритий в житті і в досвіді" [79, 83]. Звідси зароджується дуже важливий для Дільтея задум — вичленувати з внутрішнього (життєвого) досвіду й методологічно осмислити "категорії життя" [76, 228—245] як категорії власне розуміння, як ті універсальні структурні форми, з допомогою яких життя об'єктивує і розгортає себе, зчленовує свої вирази в культурно-історичний світ, засвоюється людьми і пізнається в гуманітарних науках. Саме дослідження категоріальних зв'язків життя мало правити Дільтею за вирішальний чинник висвітлення засобів теоретичної об'єктивації й інтерсуб'єктивної трансляції гуманітарного знання.

Здавалось би, що в руслі такого підходу зрештою мала здобути задовільне розв'язання корінна проблема "критики історичного розуму", про яку вже йшлося вище, — проблема дослідження умов можливості гуманітарного знання. Формулюючи її, Дільтей підкреслював, що "завдання уявляється розв'язаним лише в тому разі, коли будуть вичленовані окремі процеси, які об'єднуються і взаємодіють при створенні сув'язності духовного світу, і коли, далі, буде показано, яка частка належить кожному з них як в розбудові історичного поступу подій в духовному світі, так і в розкритті його систематичної природи" [76, 191]. Саме категорії життя й виступають для Дільтея водночас і формами реального існування історичного світу — тими функціонуючими у всеохопних і багатоманітних взаємозв'язках життя сталими (інваріантними) культурогенними чинниками, котрі зчленовують його об'єктивовані вирази в структурну неперервність і спадковість розвитку культури, — і умовами можливості пізнання цього світу, формами актуального здійснення дослідницької праці гуманітарія.

Проте не будемо поспішати з остаточними висновками, бо дільтейське вчення про категорії зовсім не гарантує ані наукової безсторонності історика, ані об'єктивної істинності результатів його дослідження, а тому не розв'язує й найкардинальнішої проблеми його "критики" — проблеми теоретичного синтезу гуманітарного знання.

Навіть звернення Дільтея до такого потужного, апробованого філософською традицією на досвідному, математичному природознавстві засобу теоретичної об'єктивації й інтерсуб'єктивної трансляції наукового знання, як категоріальний лад історичного мислення, не розв'язує проблеми аподиктичності гуманітарного знання, не засвідчує його безумовної загальнообов'язковості, однакової необхідності для прийняття кожним суб'єктом. Адже на противагу тези про те, що конкретна людина як реальний суб'єкт пізнання нерозривно пов'язана з суспільством, історією і культурним сере-

довищем на основі універсального, єдиного для всіх людей контексту життя і його сталих структурних (категоріальних) взаємозв'язків, вищим основоположенням теоретичного синтезу гуманітарного знання, остаточною інстанцією його об'єктивної істинності, логічної загалності й необхідності у Дільтея лишається емпірико-психологічне "я" окремішнього індивіда.

Стосовно цього надзвичайно важливо ще раз відзначити, що Дільтей, за винятком хіба що останніх років свого життя, принципово, послідовно й неодмінно відмовлявся писати це "я" з великої літери і курсивом, знаходячи "формули трансцендентальної філософії стосовно нашої здатності до синтезування" відстороненими й негодящими [27, 47]. Конкретна людська суб'єктивність, "життєва одиниця" — "я", підкреслює Дільтей, "знаходить себе в зміні станів, єдність яких пізнається через усвідомлення тотожності особистості" [27, 76]. Цим він немовби зайвий раз прагне акцентувати свою переконаність у тому, що у внутрішньому житті конкретного суб'єкта немає нічого надіндивідуального, що тут плинним є все, за винятком усталених структурних (категоріальних) форм кореляції "я" з зовнішнім світом, які є водночас інваріантними зв'язками, що поєднують плинні психічні процеси в єдине ціле, в духовне (чи душевне) життя людини. "В зміні цих процесів перебуває лише те, що складає форму самого нашого свідомого життя: кореляційне відношення між я і світом" [27, 76]. Не менш істотним є й те, що Дільтей рішуче відмовляється шукати "за" цим "кореляційним відношенням" якусь абстракцію світоусвідомлення — ані "трансцендентальну єдність апперцепцій" (Кант), ані абсолютне (надемпіричне) "Я" (Фіхте), ані трансцендентальну суб'єктивність, надособове "Его" як смисловий центр і джерело "абсолютної життєвості" свідомості (Гуссерль).

Таким чином, "життя", на противагу своїм емпірично фіксованим конкретним проявам, здобуває у Дільтея, як можна було переконатись і з сформульованих ним завдань своєї "критики" щодо аналізу історичного світу як світу суто духовного, і з характеру їх розв'язання, дедалі однібічніше спіритуалістичне трактування. Категоріальна ж організація пізнавальної діяльності гуманітарія навіть у своїй вищій у науці функції — функції теоретичного синтезу знання, виведення його на рівень всезагалності й необхідності, навпаки, здобуває суто психологічне тлумачення, ставиться в пряму залежність від постійно мінливих емоційних настроїв, несталих і плинних станів психіки конкретного суб'єкта, який, безперечно, підвладний і як людина, і як учений вкупі зі своїм синтезуючим "я" і діткливостям щодення, і життєвим негараздам, і примхам уподобань, і насухвилинним спонукам, і довготривалим приохоченням... Адже "я", за Дільтеєм, не має субстанційного буття, воно "наявне" тільки як корелят внутрішніх станів психіки,

яка по-різному відгукується на зовнішні та, зрештою, й на свої ж власні (спогади, асоціації та ін.) впливи.

Усе це мимоволі підводимо до висновку, що на шляхах психологічного обґрунтування гуманітарного знання проблема критеріїв його об'єктивної істинності не вирішується в принципі. Постають і лишаються відкритими питання про підстави правомірності інтерпретації документальних свідчень минулих епох, систему переваг при виборі одного з декількох тлумачень якогось культурного явища чи історичної події і т.ін. Адже наявність різних, нерідко протилежних "думок" про одне й те ж, протиборство несумісних підходів і "точок зору", коли, скажімо, дві особи *дивляться* на одне й те ж, але *бачать* не одне й те ж, і т.п. — неодмінний супутник гуманістики протягом всієї історії її розвитку. Чи є взагалі якісь інтерсуб'єктивно значущі показники наукової вірогідності гуманітарного знання, за винятком, певна річ, суб'єктивної впевненості інтерпретатора в правильності свого розуміння? Яким чином, на-решті, перетворити цю впевненість, оскільки вона є, на аргументований і доказовий факт наукового знання, здатний переконувати інших людей? Однак на всі ці й пов'язані з ними інші питання, що з ними зіткнувся Дільтей у своїх спробах осмислити основи і передумови об'єктивної істинності розуміння в гуманітарних науках, не давала відповіді його описова і аналітична психологія, розглядувана як теорія пізнання цих наук.

Принципова обмеженість дільтейівської психології — як і будь-якої концепції психології стосовно розв'язання окресленого кола питань — полягала в тому, що вона виявилась нездатною показати, яким чином із внутрішнього досвіду можливо видобути щось більше, ніж досить *поверхове* особистісне саморозуміння окремої людини (бо глибоке й автентичне особистісне саморозуміння насправді є *найскладнішою* проблемою світо- й самоусвідомлення окремого індивіда), тобто розкрити передумови, завдяки яким ґрунтоване на цьому досвіді гуманітарне знання здатне конституюватись як об'єктивна наука, здобувати інтерсуб'єктивну значущість. Не випадково найвище з погляду наукової вартості Дільтей оцінює *автобіографію*, позаяк у ній як літературному вираженні роздумів людини про своє власне життя, особистість, котра розуміє життя та його об'єктивації, є тією ж особистістю, котра створила і прожила це життя [76, 203—204]. На другому місці за своєю науковою значущістю у Дільтея перебуває такий літературний жанр, як *біографія*. Вона поціновується як "найфілософічніша форма історичного зображення", бо "людина як предковичний факт всякої історії складає його предмет. Описуючи одиничне, вона в ньому відображає загальний закон розвитку" [27, 104]. Але у такому разі питання про перехід до *історіографії* (їй у вченні Дільтея відводиться центральне місце серед інших гуманітарних дисциплін), яка змогла б претендувати на статус об'єктивної науки, лишається відкритим.

Суб'єктивне самоосмислення окремишньої особистості, змістом якого виявляється її власне життя, лишається тут основою і стандартом розуміння історичного світу та розгорнутих у ньому формоутворень духовної культури. Розкрити ті "механізми" роботи свідомості, завдяки яким локалізована у внутрішньому досвіді пізнавальна діяльність гуманітарія здатна перетворюватись на об'єктивно значущий факт наукового знання, описова й аналітична психологія Дільтея так і не змогла. Інших же достатньо теоретично й методологічно розвинених та прийнятних концептуальних засобів (ба навіть, як уже зазначалося вище, підхожої термінології) для розв'язання окресленої ним проблематики обґрунтування гуманітарного знання він просто не мав у своєму вжитку, оскільки теоретико-пізнавальні маніфести жодної з впливових на ті часи філософських шкіл унаслідок вельми вагомих міркувань, пов'язаних зі своерідністю посталих перед ним завдань, його не влаштували й тому не приваблювали.

3. Герменевтика

У пошуках шляхів подолання концептуальних утруднень свого історичного науковчення, обтяжених, як це очевидно, загрозою безмежної релятивізації й суб'єктивізації гуманітарного знання, Дільтей звертається до романтичної герменевтики. Мабуть, тут відіграло свою роль його давнє захоплення Шлейєрмахером, про творчість якого він готував спеціальне й вельми значне за обсягом дослідження, яке, утім, так і лишилось незавершеним [82; 83]. До проблематики герменевтики Дільтей знову спеціально повертається 1896 р. в лекції, прочитаній у Пруській Академії наук. Цю лекцію згодом було покладено в основу його програмної роботи "Виникнення герменевтики", вперше опублікованої 1900 р. в ювілейному збірникові, присвяченому 70-річчю німецького логіка й філософа Х. Зігварта (1830—1904).

Провідна тема зазначеної роботи — дослідження можливостей наукового пізнання одиничного, неповторного й унікального, розкриття тих передпоширок, на яких має ґрунтуватись таке пізнання. "Ми маємо тепер спробувати відповісти на питання, — підкреслює Дільтей, — чи можливе *наукове* пізнання окремишніх людських особистостей і одиничних форм людського існування (Dasein), а коли можливе, то як його досягти... Це питання величезної ваги, позаяк наші дії завжди передбачають розуміння інших людей і чимала частка людського щастя походить з проникнення в духовне життя інших" [78, 317].

Однак чи не є дільтейівська постановка питання надуманою? Чи може окремишне, індивідуальне й самотнє бути предметом науки? Адже ще з часів грецької античності в європейській культурі міцно утвердилось і стало "загальником" переконання, згідно з

яким наукове пізнання можливе лише як пізнання загального. Інакше кажучи, наука і об'єктивно-наукове пізнання — завжди осягнення загального в особливому і окремишньому, єдиного у мно-гому, спільних і типових одноманітностей речей і явищ, єдностей у багатоманітному, а не нетипових своєрідностей фактів, інди-відуальностей, одиничних і неповторних подій.

Дільтей вважає, що може. Більш того, мусить, "зобов'язане", позаяк таке припущення — основна, за його визначенням, перед-посилка, на якій ґрунтуються і з якої виходять гуманітарні науки. "Філологічна й історична науки,— міркує він,— ґрунтуються на припущенні, згідно з яким розуміння одиничного (*dies Nachver-ständis des Singulären*) може здійснюватись об'єктивно. Сучасна історична свідомість, що виходить з такого припущення, дає людині змогу відновити цілість її минулого, пройти всі перепони свого часу й охопити зором минулі культури, примножити своє щастя, набираючи від них снаги і насолоджуючись їхньою привабливістю. І коли систематичні гуманітарні науки добувають всезагальні упо-рядковані співвідношення і охоплюючі образи з об'єктивного осяг-нення одиничного, вони ґрунтуються на розумінні й витлумаченні. Отже, вірогідність цих, подібних до історії, наук залежить від можливості надати розумінню одиничного загальнозначущість (*Allgemeinegültigkeit*). Так з самого початку ми стикаємось з проблемою, котра відрізняє гуманітарнонаукові дослідження від природничо-наукового пізнання" [78, 317].

Вже у самій постановці питання — безперечна ознака нетради-ційності філософського мислення Дільтея. Справді, загальновідомо, що в будь-якій галузі науки істотним є засвоєння не тільки її кінцевих результатів — готових істин, а й знання того шляху (способу), яким вони здобуті. Висвітлення джерел пізнання й засобів здійснення пізнавального процесу дозволяє дещо по-іншому по-глянути й на його результати, котрі внаслідок цього здатні засяяти новими, непомітними раніше гранями, а то й навпаки, потьмяніти й навіть зовсім розпастися, подібно, скажімо, до "раціональної психо-логії" під тиском критичної думки Канта. Інакше кажучи, такий поворот справи, тобто перехід науки в стадію самосвідомості, критич-ного й історичного самоосмислення, життєво потрібен їй, позаяк дає змогу оглянути себе з невідомих позицій, ну хоча б з погляду виправданості її претензій бути галуззю об'єктивного знання. Між тим, коли подумки уявити собі, що комусь із сучасників спало на думку піддати сумніву статус Ф. Боппа, Я. Грімма чи В. Гум-больдта як учених, котрі об'єктивно описують реальний стан справ у відповідних галузях духовної культури, а то й зовсім назвати їхні професійні заняття магією, алхімією й ошуканством, то вони, мабуть, все-таки опинились би у дещо скрутному становищі й змогли б послатись, захищаючись, хіба що на загальновідомі ав-торитети, на іменитих попередників у цій справі, на традицію

тощо. Адже жоден із мислителів-філософів того часу не проробив стосовно гуманітарного знання, різноманітні галузі якого вже виокремились у амостійний корпус "позитивних наук", ту ж саму роботу, що її систематично розгорнув стосовно досвідного, математичного природознавства Кант. І робота, що до неї треба було братись, була пов'язана насамперед із необхідністю критичного розчленування, теоретичного висвітлення й раціонального контролю самого розуміння як основоположної операції історичного пізнання, а також дослідження тих похідних від нього форм, з допомогою яких воно реалізується як процес у діяльності гуманітарія — читання, тлумачення, інтерпретації, аналогії, індукції, співставлення з традиціями тощо.

Усім сказаним хотілось би підкреслити, що ті завдання, котрі ставив перед собою Дільтей, намагаючись розв'язати їх наявними у його розпорядженні засобами, у своїх реальних витоках були цілком актуальними на ті часи. У цьому розумінні в підході й прагненнях Дільтея, безперечно, міститься значна частка цілком здорового позитивізму, позитивізму в найкращому розумінні цього терміна. І в цьому знову й знову переконуєшся, коли прослідкуєш походження тих проблем, що цікавили його, а також загальний хід його думки.

Розмірковуючи про передпосилки пізнавальної діяльності гуманітаріїв, Дільтей відзначає: "Безперечно, гуманітарні науки мають перевагу над пізнанням природи, оскільки предмет їх пізнання є не просто чуттєво даним явищем, не просто відображенням у свідомості якоїсь зовнішньої дійсності, а внутрішньою дійсністю, яка безпосередньо переживається в усіх своїх взаємозв'язках. Тут ми розглядаємо не утруднення, котрі впливають із самого способу переживання цієї дійсності у внутрішньому досвіді і ускладнюють її об'єктивне осягнення, а подальшу проблему. Вона полягає в тому, що внутрішній досвід моїх власних станів ніколи сам по собі не дає мені змоги усвідомити свою власну індивідуальність. Тільки в порівнянні себе з іншими і в усвідомленні своїх відмінностей від них я можу мати досвід стосовно індивідуального в мені ... Адже інші дані нам тільки через сприйняття їхніх жестів, голосів і дій нашими органами відчуттів. Тільки в ході наслідування того, що діє на наші відчуття у вигляді окремих ознак, ми здатні відтворити внутрішню цілість його джерела. Все: матеріал, структуру, навіть найіндивідуальніші риси цього відтворення ми мусимо перенести з нашої власної життєвості. Яким тоді чином індивідуалізована свідомість може відтворити, а тим самим і об'єктивно пізнати відмінну від моєї власної індивідуальність іншого? Що становить собою цей процес, який видається таким чужорідним серед інших процесів пізнання?" [78, 317—318].

У міркуваннях Дільтея стосовно зазначених питань привертає до себе увагу насамперед його прагнення дослідити функціональні

зв'язки й внутрішні залежності явищ духовної культури в їх власній самозаконності, відокремити їх від каузальних зовнішніх залежностей природи з тим, щоби визначити критерії розрізнення й розмежування природознавства й людинознавства. Це прагнення було загалом виправданим за конкретних обставин тих часів, коли недостатня увага до теоретико-пізнавальних проблем, поставлених на обговорення розвитком історичної свідомості, на ділі оберталась ототожненням явищ духовної культури з об'єктами природознавства з усіма згубними для філософії вульгарно-натуралістичними методологічними висновками позитивістських зразків, що впливали з такого ототожнення.

У ході осмислення основ розмежування природознавства й гуманітарних наук Дільтей висуває декілька важливих і в принципі виправданих припущень, пов'язаних насамперед з визначенням способів внутрішнього структурування явищ духовної культури й шляхів людського самопізнання. Саме в контексті цього розмежування він виділяє групу категорій "розуміння" як основоположної операції історичного пізнання, розробляє концептуальний апарат критико-рефлексивної експлікації його процедур в герменевтиці як теорії й методології гуманітарного знання.

Гуманітарні науки, будучи, як і науки про природу, пов'язаними спільністю свого предмета, відзначає Дільтей, природно виникають з проблем самого життя. Вони "включають історію, економіку, науки про право й державу, науки про релігію, дослідження літератури й поезії, архітектури й музики, філософських світоглядів та систем і, нарешті, психологію. Усі ці науки відсилають до одного й того ж величезного факту — людства, яке вони описують, викладають і обговорюють і стосовно якого утворюють поняття і теорії" [76, 79—80].

Безперечно, розмірковує Дільтей, біологічні галузі природознавства досліджують ті самі явища, що й гуманітарні науки, — життя — й, отже, в якомусь розумінні — людину й людство. Вони навіть можуть сприяти розвитку гуманітарного знання, як, наприклад, фізіологія — психології у вивченні неусвідомлюваних мотивів людської поведінки. Проте один і той самий предмет дослідження, скажімо, мову як фундаментальний засіб людського спілкування, фізіологія органів мовлення і семантика слів та речень розглядають з різних точок зору.

Для природодослідника дослідження життя визначається натуралістичним підходом до нього, коли висвітлення фізико-хіміко-біологічних характеристик спостережуваних речей, явищ і процесів — хай то буде людина, рослинний світ чи архітектурний ансамбль певного художнього стилю — виступає самоціллю практикованого ним типу пізнання. Ідеалом останнього є механічне, каузальне або ж телеологічне пояснення матеріальних взаємодій досліджуваного об'єкта. Наслідок пояснюється з причини, явище — з сутності

і т.п., але завжди за законами фізичної, хімічної або ж біологічної взаємодії досліджуваних об'єктів.

Дільтей зовсім не схильний, як це інколи вважають, до недооцінки значення природознавства в його власних межах, до заперечення можливостей його методів в об'єктивному дослідженні природи. Більше того, він не має жодних сумнівів, що найпростіші методи пізнання є тотожними для природознавства й гуманітарних наук, хоча й реалізуються в кожній з цих галузей в різних формах. "Це само собою зрозуміло, — пише Дільтей, — ... ті самі елементарні логічні операції постають в науках про дух і в науках про природу. Індукція, аналіз, порівняння. Проте зараз йдеться про те, якої особливої форми вони набувають всередині галузі досвіду наук про дух" [78, 334—335]. Таким чином, Дільтей зовсім не ігнорує й більш ґрунтовні якісні відмінності природознавства й гуманітарних наук, рівно як і того, що фундаментальні засоби природничонаукового пізнання — дослід, експеримент, інструментальне спостереження — практично непридатні для дослідження явищ духовної культури й внутрішнього світу людини.

Звичайно, підкреслює Дільтей, природознавство й гуманітарні науки історично розвиваються пліч-о-пліч, позаяк "природа — основа наук про дух" [76, 119], причому не тільки у тому розумінні, що вона виступає "ареною історії", а її процеси, фізичні необхідності й взаємодії утворюють підґрунтя всіх діяльностей і звершень людини в історичному світі. "Фізичний світ формує також матеріал для всієї галузі, у якій дух виражає свої цілі, свої вартості, свою сутність" [76, 119]. Саме внаслідок цього визначальною тенденцією розвитку гуманітарних наук виявляється розгляд фізичної тканини досліджуваних явищ лише як тимчасової, хоча й неодмінної умови та допоміжного засобу такого типу пізнання, ідеалом якого є розуміння безпосередньо чуттєво не даного внутрішнього змісту (предметного смислу) через його емпірично фіксовані (фізичні) маніфестації. "Ця тенденція використовує кожний життєвий вираз для охоплення духовного змісту, з якого він виник. В історії ми читаємо про господарську роботу, поселення, війни й утворення держав. Усе це сповнює наші душі великими образами й оповідає про оточуючий нас історичний світ. Але те, що понад усе рухає нами у цих розглядах, неприступне для відчуттів і може бути тільки внутрішньо пережите. Воно втілене в зовнішніх подіях, що походять із внутрішнього, і, в свою чергу, зумовлених ним" [76, 82]. Так, конкретизує він, осягнення юридичного закону, діючого в певній історичній спільноті людей, досягається шляхом сходження від зовнішнього апарату правової регламентації поведінки до того, що він виявляє, — "до духовної системи правових імперативів, що вони виробляються спільною волею і нав'язуються нею" [76, 85]. Та сама тенденція, вважає Дільтей, є провідною і в інших галузях гуманітарного знання.

У підсумку ж неодмінно виходить, що "коли ми маємо справу з державами, церквами, інститутами, звичаями, книжками і творами мистецтва, вони завжди містять співвідношення зовнішнього, чуттєво сприйманого, і внутрішнього, чуттєво не даного" [76, 84]. Разом з цим визначилась і перша група категорій історичної свідомості, з допомогою яких реалізується розуміння. Це категорії *зовнішнє* і *внутрішнє*, які конкретизуються в гуманітарному знанні через іншу пару категорій — *вираз* (прояв) і *виражене* (явлене). Зазначені категорії, підкреслює Дільтей, "означають відношення, яке існує в розумінні між чуттєвим виявом життя й тим, що породжує його й виражене в ньому. Розуміння простягається лише такою мірою, якою є співвідношення зовнішнього і внутрішнього, подібно до того, як пізнання природи простягається лише настільки, наскільки існує відношення феноменів до того, чим вони ви́кликани́" [76, 83—84]. Через співвідношення категорій "зовнішнє — внутрішнє" Дільтей дає й загальне визначення розуміння: "Розумінням ми називаємо процес, з допомогою якого ми з зовнішніх, чуттєво даних знаків розпізнаєм деякий внутрішній зміст" [78, 318].

Інша група висунутих Дільтеєм припущень знову ж таки стосується відмінностей природничонаукового й гуманітарного знання, але уже в дещо іншій площині, з погляду того, яким чином внутрішнє і зовнішнє — життя і його предметні вирази в духовній культурі — співвідносяться в історичному пізнанні. "Науки про дух, — відзначає він, — ґрунтуються на зв'язку життя, виразу й розуміння. Тільки тут ми досягаємо зовсім чіткої відмінної ознаки, з допомогою якої розмежування наук про дух може здійснюватись цілком певно. Наука тільки тоді належить до наук про дух, коли її предмет стає приступним для нас через відношення, засноване на зв'язку життя, виразу й розуміння" [76, 87].

Мені видається, що тут Дільтей має рацію принаймні в одному: підхід до предмета пізнання через взаємозв'язок виразу й наявного в ньому внутрішнього змісту, який розкривається в розумінні, справді відсутній в природознавстві. Тому коли мислитель стверджує, що в гуманітарних науках "розуміння сутності життя пов'язане з категоріями, цілковито чужими пізнанню природи" [76, 232], що всупереч загальнозначущості законів і форм мислення, всупереч взаємоспівмірності методів наукового пізнання дійсності "розуміння вводить способи дії, котрі не мають аналогій в природничонаукових методах, позаяк ці способи дії ґрунтуються на відношенні життєвих проявів до виражених в них внутрішніх станів" [76, 218—219], то він має для цього всі підстави.

На перший погляд, винятком із загального правила є випадок, коли природничонаукове знання, його дані, положення, закони, гіпотези та ін. виступають предметом засвоєння людиною в процесі навчання. Річ, однак, у тім, що останній не є процесом природничонаукового дослідження навіть у тому випадку, коли супроводжується

лабораторними випробуваннями, демонстраціями, експериментами та іншими дослідями, що моделюють реальні обставини відповідних природничонаукових відкриттів. Звернення до такого моделювання дає учням змогу кожного разу немовби *наново пережити* обставини природничонаукових відкриттів і тим самим глибше засвоїти матеріал, що вивчається. Та й організуються процеси навчання з допомогою іншої системи правил порівняно з реальною практикою і методами природничонаукового пізнання. За своєю суттю процеси такого навчання є прилученням людини до духовної культури, важливою складовою якої виступає й природничонаукове знання, і тому в певному відношенні аналогічні сприйняттю художнього твору через переживання й засвоєння його внутрішнього змісту, але не реальному природничонауковому дослідженню.

Таким чином, процеси навчання також охоплюються загальним визначенням, що його Дільтей дає предметній галузі розуміння. "Розуміння простягається від сприйняття дитячого щибету до осягнення Гамлета або критики розуму. З каміння, мармуру, звуків музики, з жестів, слів і письмових джерел, з дій, господарських устроїв і конституцій до нас звертається той самий людський дух і вимагає витлумачення. При цьому процес розуміння завжди мусить мати загальні відмітні ознаки, позаяк він визначений з допомогою загальних умов і засобів цього типу пізнання й у своїх основних рисах лишається тим самим. Якщо я хочу зрозуміти Леонардо, то при цьому взаємодіють інтерпретація дій, картин, образів і письмових творів, причому саме в єдиному гомогенному процесі" [78, 318—319]. В розглянутому, як і в усіх аналогічних йому випадках, осягнення предмета відбувається через засвоєння його внутрішнього змісту, втіленого в певній системі виражальних засобів. І тут ми підходимо до ключової категоріальної визначеності історичного пізнання, завдяки якій воно здійснюється саме як розуміння, а не, скажімо, як природничонаукове пояснення.

Людська життєдіяльність, будучи, за визначенням Дільтея, *внутрішнім* породжуючим джерелом духовної культури, завжди певним чином виражається в своїх *зовнішніх* об'єктиваціях, котрі й фіксуються суб'єктом історичного пізнання у вигляді емпірично доступних вихідних даних пізнавального процесу. Ці зовнішні вирази життя сприймаються, переживаються, поцінуються й засвоюються людиною у тій чи тій своїй якісній або сутнісній визначеності лише остільки, оскільки несуть у собі певні *смилові* змісти, "вкладені" в них іншими людьми. Саме на розпізнання цих смислових змістів — *значень*, що одухотворяють своїх предметних носіїв, і спрямоване розуміння як специфічний спосіб історичного пізнання. "Поняття значення, — стверджує у зв'язку з цим Дільтей, — виникає насамперед стосовно процесу розуміння. Воно містить відношення чогось зовнішнього, чуттєво даного, до чогось внутрішнього, вираз якого й становить" [76, 235].

Як фундаментальний тип взаємозв'язку внутрішнього і зовнішнього, значення воднораз визначає спосіб узгодження *частин і цілого*, є "спеціальним відношенням, що його мають частини для цілого в житті" [76, 235]. "Тільки категорія значення перевершує просте співіснування, просте співпідпорядкування частин життя. На зразок того, як історія є пам'ять, і на зразок того, як категорія значення належить пам'яті, вона є категорією, яка найближче належить історичному мисленню" [76, 202]*. Звідси напрашувався висновок, що в історичній свідомості, гуманітарних науках загалом, а отже, і в теорії історичного розуміння, категорії значення належить ключова роль в осягненні внутрішніх структурних відношень життя та його предметних виразів, розгорнутих в історичному світі в системі "об'єктивного духу".

У підсумку ж вимальовується така картина. Найпервіснішою категоріальною характеристикою життя Дільтей вважає внутрішньо-темпоральну організацію досвіду, яка утворює основу всіх інших категоріальних зв'язків і реалізується як єдність свідомості в здатності людини об'єднувати різноманітне. "Життя містить темпоральність як своє перше категоріальне визначення, яке є основоположним для всіх інших його категоріальних визначень. Це виявляється вже у виразі "перебіг життя". Час виявляється тут для нас завдяки синтезуючій єдності нашої свідомості" [76, 192]. Цим Дільтей немовби зайвий раз підкреслює, що людина — істота історична, така, що усвідомлює свою історичність, переживає її як свою темпоральність і в цьому розумінні є творінням, унікальним у світі сущого.

Внутрішнє часоусвідомлення, на основі якого зміст і складові життєвого досвіду (спонукальні мотиви й цільові орієнтації діяльності, ціннісні уподобання і т.ін.) структуруються в цілісні переживання, правлять Дільтею за прообраз єдності й неперервності життя, котре історично реалізує себе в світі культури. В діях і вчинках, у поведінці й творчих зверненнях людей, у всьому тому, що Дільтей услід за Гегелем іменує "об'єктивним духом", зовнішніми предметними втіленнями життя, ці внутрішні переживання людиною самої себе й свого культурного оточення певним чином виражаються

* "Кожний життєвий вияв має значення, позаяк він є знак, який вказує на щось і виражає його як таке, що належить життю... Найпростіший випадок, у якому подібуться значення, — розуміння речення. Кожне слово має значення, і, пов'язуючи їх, ми засвоюємо смисл речення. Тут розуміння речення впливає з розуміння значення окремих слів... Те саме співвідношення зберігається між частинами й цілістю життя і тут точнісінько так само розуміння цілого — смислу життя — впливає із значення частин... Це співвідношення значення й смислу зберігається тому й для перебігу життя: окремі події у зовнішньому світі, що формують цей перебіг, мають стосунки до чогось, що вони й означають. Завдяки цьому кожне переживання значущо пов'язується у цілість. Подібно до того, як поєднуються слова в реченні, надаючи йому значення, пов'язуються й переживання, даючи нам значення життя. Те саме стосується й історії" [76, 234—235].

й несуть у собі певні значення. Саме "життя", "вираз", "переживання", "значення", а також їхні похідні є ключовими категоріальними характеристиками гуманітарного знання, утворюючи центральний вузол категорій власне розуміння. Останнє, таким чином, завжди є розумінням значень, виражених у певний спосіб, — в словах, міміці обличчя й жестах співрозмовника, в людських вчинках, поведінці й діях, в наукових трактатах, літературних текстах, художніх образах, творах мистецтва і т.п. Всі інші категоріальні характеристики життя — "частина", "ціле", "внутрішнє", "зовнішнє", "цінність", "ідеал", "структура", "розвиток" та ін. [76, 228—245], що становлять собою інваріанти процесу розуміння життєвих виразів, групуються навколо основоположної операції історичного пізнання — розпізнання, засвоєння й інтерпретації значень.

За всієї проблематичності для Дільтея самої сутності зв'язку "значення" і "розуміння", — категорія значення, наголошує він, "має найміцніший зв'язок з розумінням, який ми тепер мусимо спробувати розкрити" [76, 234], — констатація ним самого факту його наявності, як і вказівка на те, що категорії значення належить центральне місце в пізнанні соціально-історичного світу, цілком виправдані. "Значення — це те узагальнення дійсності, яке кристалізоване, фіксоване в чуттєвому носії його — звичайно в слові чи словосполученні. Це ідеальна, духовна форма кристалізації суспільного досвіду, суспільної практики людства. Коло уявлень даного суспільства, наука, мова існують як системи відповідних значень... Людина в процесі свого життя засвоює досвід попередніх поколінь людей; це відбувається саме у формі опанування нею значень і мірою цього опанування" [50, 288—289]. На сьогоднішній день констатація нерозривної кореляції "значення" й "розуміння" (розуміння — завжди засвоєння значень, відтворення смислу виразів та ін.) становить загально визнане положення методології гуманітарних наук*. Проте для Дільтея витоки і характер розглянутого зв'язку зовсім не були чимось само собою зрозумілим. З його міркувань над означеними питаннями напрошувались уже не психологічні, а власне філософські висновки вельми нетрадиційного характеру й звучання, надто стосовно теорії історичного розуміння.

Справді, протиставивши "розуміючий" тип осягнення "внутрішньолюдського" природничонауковим моделям механічного, каузального й телеологічного пояснення, а також переконавшись у тому, що психологічна підоснова теорії гуманітарного знання обертається нездоланими методологічними утрудненнями, Дільтей стикається з необхідністю вичленувати й визначити сам спосіб, яким

* "Жодне явище природи не має "значення", лише знаки (в тому числі й слова) мають значення. Тому всяке вивчення знаків, хоч би в якому напрямі воно далі посувалося, доконечне розпочинається з розуміння... Вивчаючи людину, ми скрізь шукаємо і знаходимо знаки і намагаємося зрозуміти їхнє значення" [6, 292—293].

у культурно-історичному світі та в теоретично опановуючому його пізнанні організуються об'єктивні єдності значень. Адже значення є саме тим, що відкривається в предметі або ж явищі як їхній об'єктивний зміст. Навіть будучи фактом індивідуальної свідомості, значення не втрачає свого об'єктивного змісту й не стає річчю суто "психологічною" [50, 288—289]. Інакше кажучи, в значеннях представлено перетворену й "згорнуту" в матерії мови ідеальну форму існування предметного світу культури. Тому значення такі ж "не психологічні", як і та суспільно пізнана реальність, яка передбачається ними [49, 141].

Ідеться насамперед про смислові типи зв'язків таких внутрішньо структурованих цілостей духовної культури, як, наприклад, лірична поезія або ж релігійні шукання певної історичної епохи, картина художника або ж музичний твір певного жанру, так само, як і про їх переживання людиною мірою знайомства з ними. Смислові типи зв'язків — це насамперед такі різноманітні типи внутрішніх динамічних взаємоопосередкувань і живих взаємодій складових цілісної структури наявного в людях, "між" ними і розгорнутого в історії "об'єктивного", як висловлюється Дільтей, "духу", які містяться й взаємозумовлюються як у науковому мисленні (теоретичному розумі), так і в емоційних станах, ціннісних орієнтаціях, уподобаннях і оцінках людини, в уявленнях про сенс життя тощо. Всі ці типи смислових зв'язків свідомості якимсь чином функціують у засвоєнні й переживанні людиною культурних вартостей минулого, та й теперішнього також, у світоусвідомленні й самоусвідомленні. У зв'язку з цим Дільтей неодноразово висловлював припущення, згідно з яким значення має співвідноситись із виразом і об'єктивуватись у ньому в спосіб, який відрізняється від того способу, котрим наслідок передбачає причину, що об'єктивується й виражається у ньому.

Справді, для осягнення своєрідності якоїсь неповторної події в історичному світі, як і для усвідомлення унікальності певного явища в духовній культурі, нема потреби підпорядковувати одичне й особливе загальному законові чи ж укладати їх у схему причинно-наслідкового пояснення. Тут вони здобувають свою внутрішню визначеність — об'єктивну значущість — в системі смислових взаємозв'язків тієї цілості, до якої належать і виражальною частиною якої є. Так, той чи інший відтінок значення окремішнього полісемантичного слова більш-менш однозначно розуміється читачем (слухачем) в контексті всього речення, де сам контекст виконує функцію смислорозрізнення, смисловий зміст речення — в контексті внутрішніх взаємозв'язків тексту, його сюжету, композиції і т.ін., значення якоїсь історичної події чи етапу в розвитку людства — в контексті їх місця в пройденому суспільством відтинку історичного процесу. Пізнання тут керується не категоріями причинно-наслідкового ряду, а насамперед категорією "значення", яке визначає

зв'язок частин і цілого, зовнішнього й внутрішнього й тому рухається через осмислення контекстів, вивчення співвідношення попереднього й наступного тощо, тобто спрямовується системою внутрішніх смислових взаємозв'язків, властивих структурі досліджуваного явища.

З погляду свого духовного змісту кожне з таких цілісних культурно-історичних утворень, як еллінізм, Відродження чи Реформація, є органічно упорядкованим смисловим ансамблем. Будь-яка складова цих ансамблів — хай то буде філософська творчість Епікура, життя Леонардо да Вінчі чи ж релігійні шукання М. Лютера — посідає тут специфічне місце й висвітлює власну особливу значущість через свій вплив на весь перебіг певного культурно-історичного процесу, щось означає в фокусі перетину ліній його змістових взаємозв'язків і водночас щось виражає собою з тієї смислової єдності, якій належить.

Якщо дослідник вивчає таку хронологічно розгорнуту, внутрішню структуровану тотальність, як чиясь індивідуальна біографія, то кожний її факт, кожний її фрагмент, хоч би якими випадковими й загадковими вони видавались на першій погляд, набувають свого особливого значення тільки в контексті всього людського життя, де вони щось підсумовують, щось започатковують, змістовно пов'язують попереднє й наступне в безперервний смисловий ряд, у певну життєву лінію, у цільну фігуру людського характеру й водночас виражають собою щось із її цілокупності, несуть на собі змістовий відбиток її індивідуалізованої смислової єдності. Безперечно, на кожну людину неперервно впливають ззовні й соціальні умови, в яких вона живе, й фізичні причини матеріального порядку. Але вони так само неперервно трансформуються в смислові мотиви, цільові установки й ціннісні орієнтації поведінки, діяльності й вчинків. До того ж добре відомо, що одні й ті самі зовнішні умови, як правило, формують вельми внутрішньо несхожих одна на одну осіб, що в однаковій "об'єктивній обстановці" різні люди дуже часто чинять по-різному, а нерідко навіть прямо протилежним способом. Як і в інших аналогічних випадках, тут наявні якісь особливі типи внутрішніх залежностей, що в них перебувають складові духовного життя людини. Для їх визначення природничонаукові методи, у тім числі каузальний аналіз, явно непридатні.

Проте належної ясності в питаннях, що ж становлять собою смислові типи зв'язків — "єдність значення", "значущість цілого", "смислова узгодженість частин", "неперервність досвіду", "структурна якість душевного життя" і т. ін. — у Дільтея не було. До певної міри це зумовлене тим, що більшість комплексних, "структурних" характеристик історичної свідомості він першим із західних учених вводить у науковий обіг* і задовго до виникнення струк-

* Дільтей був не лише талановитим філософом і психологом, котрий висунув і обґрунтував чимало нових для свого часу ідей, а й енциклопедично освіченим мислите-

туралізму розпочинає широко використовувати в теоретико-пізнавальному й методологічному осмисленні гуманітарного знання. Мабуть, відіграла тут свою роль і його стабільна антипатія щодо традиційних взірців трансцендентальної філософії, на місце якої він ставить описово-психологічний аналіз свідомості. Та хоч би як там воно було, фактом лишається те, що Дільтей так і не зміг виокремити в "чистому" вигляді й зробити предметом систематичного філософського дослідження смислові типи зв'язків, імпліцитно "працюючі" в свідомості історика духовної культури. Унаслідок цього не було в Дільтея остаточної ясності й стосовно того, чим смислові типи зв'язків відрізняються від інших, передовсім причинно-наслідкових, в яких формах вони наявні в історичній свідомості, як реалізуються в гуманітарному знанні.

Як уже згадувалося, методологічним прообразом нового, певною мірою альтернативного описово-психологічному, способу обґрунтування гуманітарного знання Дільтеєві з 1896 р. стала правити романтична герменевтика. Останню він намагається переосмислити на основі виявлених ним категоріальних зв'язків життя (життєвого досвіду) й пристосувати для потреб свого історичного науковчення. Виходячи, як і раніше, з того *імпліцитного* припущення, на якому ґрунтуються історичні й філологічні дисципліни, а саме, що осягнення одиничного й неповторного може бути теоретично підсумоване як інтероб'єктивно значущий результат розуміння, він намагається — тепер уже в рідчій романтичного вчення про інтерпретацію — дати філософське, а не психологічне обґрунтування цього припущення, *експлікувати* умови можливості об'єктивно-вірогідного пізнання унікального. Інакше кажучи, гносеологічно осмислити феномен розуміння в усіх його стадіях та формах як систематичний процес пізнання з "контрольованим рівнем об'єктивності" [78, 319]. Саме у цьому — вже не психологічному, а філософському — розумінні Дільтей і звертається до герменевтики як головного знаряддя протистояння суб'єктивізму в історичному пізнанні.

Так, підбиваючи підсумок своїм міркуванням про історію герменевтики й практику її застосування в пізнанні як теорії й методу витлумачення текстів, Дільтей робить дуже важливий для її наступного, у тому числі й сучасного, розвитку висновок. "*Розумін-*

лем, вченим-гуманітарієм, істориком культури. Він підготував низку спеціальних праць, присвячених Ренесансові й Реформації, досліджував історію філософії, літератури (особливо поезії), музики, малярства, архітектури, педагогіки, релігії, підготував декілька життєписів видатних культурних діячів (у тім числі Шлейєрмахера і Гегеля). Нерідко саме в контексті цих багатопланових досліджень і для їхнього ж теоретичного й методологічного обґрунтування Дільтей і розробляв свої власні філософські ідеї, розкидані по різних, далеко не завше логічно і тематично пов'язаних між собою працях, лекціях, доповідях (а також рукописах, листах і т.п.). Ці ідеї однак систематично й вичерпно не викладені в жодній з них.

ня,— підкреслює Дільтей,— тільки тоді стає таким витлумаченням, котре досягає загальнозначущості, коли воно стикається з письмовими джерелами" [78, 331]". Водночас Дільтей схильний вельми стримано оцінювати й теоретичну вартість герменевтики як спеціальної наукової дисципліни, і її доцільність як такої, тобто невисоко відгукуватись саме про ті її форми, в яких вона традиційно розвивалась. "Якщо філологічна інтерпретація в герменевтиці віддає собі звіт у правомірності й виправданості своїх прийомів, тоді практична користь від такої дисципліни порівняно з живою практикою розуміння,— зауважує він, — з повною на те підставою могла бути поцінована Ф. А. Вольфом невисоко" [78, 331]. Разом з тим буквально в наступному реченні Дільтей формулює тезу, яка дозволяє розглядати працю "Виникнення герменевтики" як поворотний пункт в розвитку його власне філософського мислення. "Однак мені видається,— підкреслює він,— що окрім її (герменевтики. — С. К.) використання в заняттях витлумаченням, вона має й інше завдання, котре насправді є її головним завданням: протидіяти безнастанному вторгненню романтичного свавілля й скептичної суб'єктивності у сферу історії за допомогою теоретичного обґрунтування загальнозначущої інтерпретації, на яку спирається вся історична вірогідність. Учення про інтерпретацію, засвоєне у зв'язку з теорією пізнання, логікою й методологією наук про дух, стає найважливішою сполучною ланкою між філософією та історичними науками, головним основоположенням гуманітарних наук" [78, 331].

Таким чином, у найзагальніших рисах викристалізовувалось те, що треба було відшукати: філософське місце й концептуальне призначення, що їх з 1900 р. герменевтика починає посідати й здобувати в історичному науковченні Дільтея. З'ясувались і ті сподівання, що він їх з нею пов'язував. Тому лишається бодай коротко спинитись на найголовнішому з позосталих питань — наскільки обґрунтованими були надії, що їх Дільтей покладав на герменевтику, наскільки дійовою вона виявилась як засіб подолання романтичної сваволі й скептичного суб'єктивізму в гуманітарному знанні, принаймні в світлі тих вимог, які мислитель до цього знання висував.

Традиційна назва одного з найважливіших правил інтерпретації письмових джерел — принцип герменевтичного кола. Його зміст резюмується в тому, що розуміння значень одиниць, деталей і частковостей тексту (слів, речень, розділів, частин і т.п.), як і осягнення особливостей індивідуальності його автора, мають ґрунтуватись на деякому попередньому знанні про ціле, неможливі поза його передхоплюючим контекстом, що виконує функцію смислорозрізнення. Для ознайомлення ж із цілим немає іншого шляху, окрім вивчення частин, які утворюють смислову композицію і внут-

* "Герменевтика взагалі є, висловлюючись по-дільтейівськи, інтерпретацією життєвих виразів, зафіксованих у письмових текстах", — підкреслює П. Пікер [108, 382].

рішній взаємозв'язок цілого. "Ціле твору має бути зрозумілим з окремих слів і їхнього поєднання, але повне розуміння окремих частин передбачає розуміння цілого" [78, 330]. Колоподібна структура цього типу пізнання неодноразово відтворюється, розпочинаючись із осягнення значення окремого твору в контексті усїєї духовності його творця, знову постає через взаємозв'язок окремого твору й усїєї творчої спадщини автора, знову повторюється у плані відношення цієї спадщини до літературного жанру, творчого методу й традицій аж до глобальних культурно-історичних масштабів, коли, скажімо, виявляється, що навчити розумінню життя нас мусить історія, котра, у свою чергу, залежить від життя, позаяк у своєму предметному змісті виступає, за Дільтеєм, його ж таки об'єктивацією.

Цей рух по колу виявляється і в самому процесі історичного розуміння індивідуального (унікального), але вже не з погляду осягнення його предметного змісту, а з погляду здобуття індивідом форм і засобів здійснення пізнавального процесу, а також стосовно їх теоретичної експлікації. Справді, "можливість загальнозначущої інтерпретації, — пише Дільтей, — може бути виведена з природи розуміння. Тут індивідуальність інтерпретатора й індивідуальність автора не протистоять одна одній як два неспівмірні факти: обидва вони були сформовані на основі загальної людської природи, а це уможливорює спільність мови й розуміння... Усі їхні індивідуальні відмінності зумовлені, зрештою, не якісними відмінностями між особистостями, а відмінністю ступенів у їхніх душевних процесах" [78, 329—330].

У підсумку ж виходить вельми "весела наука". З одного боку, ми могли переконатися з вищерозглянутих міркувань Дільтея, що наявність індивідуальності іншого і співставлення себе самого з ним — умова і передумовка пізнання індивідом власної індивідуальності. Те саме, треба думати, зберігає свою силу і стосовно становлення індивідуальності іншого. Але, з другого боку, для того, щоб співставляти, треба мати якусь основу для порівняння, володіти критеріями для цього, тобто вже набути деякий попередній досвід розуміння й визначення індивідуальності в самому собі, усвідомлення якої, в свою чергу, неможливе поза контекстом співставлення себе з іншим і т.п. Що тут первинне, а що вторинне, що чому передує й що з чого впливає, як у даній ситуації співвідносяться між собою умова і зумовлене, мета і засіб, процес і результат? Перманентне змикання і розмикання кола (вірніше, безконечної плетениці кіл) супроводжує всі рівні й всі форми осягнення інтерпретатором об'єкта свого витлумачення, особистості його творця й своє власне саморозуміння як індивідуальності, особистості. Все це просто береться до уваги й постулюється як факт, як неодмінна обставина й як неусувна типологічна особливість "розуміючого" осягнення явищ духовної культури, яке в принципі ніколи не

може завершитись конечною системою вичерпних визначень предметної області розуміння.

Але в тім-то й річ, що саме із зазначеними рисами теоретико-пізнавального використання герменевтики Дільтей пов'язує "центральне утруднення всього мистецтва розуміння" [78, 330]. Більше того, виявляється, що теоретично ми стикаємось тут з межами всього тлумачення, яке може виконати своє завдання лише до деякої міри: так, все розуміння лишається відносним і ніколи не може стати завершеним "Individuum est ineffabile" [78, 330]. Саме внаслідок цього й ті, вже частково перелічені вище широкомасштабні питання — питання типу того, "яким чином індивідуальність може довести чуттєво даний їй життєвий вираз чужої індивідуальності до об'єктивно-загальнозначущого розуміння?" [78, 334], — які Дільтей збивався вирішити з допомогою герменевтики, лишаються суто риторичними. Адже відповідь на них уже міститься в ним же наведеному латинському афоризмі "індивідуальне невимовне". Його смисл стосовно розглядуваної проблемної ситуації полягає в тому, що індивідуальне (унікальне) не підлягає логічному визначенню в його особності і самотності, тобто не може бути теоретично відтворене й концептуально виражене науковими засобами як інтерсуб'єктивно значущий (об'єктивно-всезагальний) результат пізнання. Це мимохіть підводило до висновку, що наука взагалі не має засобів теоретичного "вловлювання" й форм раціонального вираження того сущого, що виникає з життя й одухотворює його, — людської індивідуальності, особистості, — котре цікавило герменевтику як об'єкт саме наукового пізнання, проте нізачо не бажало ділитися на "історичний розум" без остачі.

У контексті цієї теоретико-пізнавальної ситуації визріває корінна концептуально-методологічна антиномія дільтейського історичного науковчення, яку, на мою думку, і слід розглядати як головний філософський підсумок першого етапу розвитку його "критики". Суть цієї антиномії резюмується в тому, що проблема *об'єктивності* гуманітарного знання виявляється для Дільтея такою ж *непозбутною*, як і *нерозв'язною*. Вона неминуче *виникає й відроджується*, позаяк формоутворюючим джерелом і визначальним мотивом усього філософського починання мислителя був задум протиставити спекулятивній філософії історії гегелівського стибу й позитивістському ідеалові історичної науки таке гносеологічне вчення, котре potwierдило б, що результати історичного пізнання в гуманітарних дисциплінах годні теоретично конституюватись як точні й доказові галузі знання, здобувати респектабельний статус "об'єктивних наук" і в цьому розумінні "на рівних" конкурувати з природознавством за своєю науковою штивністю. Вона *нерозв'язна* (навіть в об'єктивно-ідеалістичному ключі), бо найвищим основоположенням теоретичного синтезу гуманітарного знання, останньою інстанцією, котра засвідчує його об'єктивну істинність, загальнозначущість,

всезагальність і необхідність, у Дільтея виявляється емпірико-психологічне "я" (внутрішнє часоусвідомлення) конкретно-історичного індивіда, котре він не безпідставно відмовляється писати з великої літери й курсивом, вважаючи його принципово "відмінюваним" у процесі історичного розвитку життя. У контексті принципу історизму це прирікає гуманітарні науки на суб'єктивізм, релятивізм та скептицизм, руйнуючи зсередини всю розгорнуту Дільтеєм дослідницьку програму.

Звернення Дільтея до романтичної герменевтики, як ми мали змогу переконатись, також не принесло йому сподіваних результатів. Принцип герменевтичного кола в системі філософських постулатів і теоретико-пізнавальних ідеалів мислителя, по суті, обертався порочним колом, *circulus vitiosus*, разом із перманентним відтворенням якого відроджувались і релятивізм, і суб'єктивізм, і скептицизм, тобто стара антиномія дільтеївської "критики", але вже в новому, герменевтичному вигляді — антиномія непозбутності й нерозв'язності проблеми об'єктивної вірогідності гуманітарного знання. Що ж стосується власне "мистецтва розуміння", то воно — всупереч прагненню Дільтея перетворити герменевтику на теорію пізнання, логіку й методологію гуманітарних наук — так і лишається у нього "містерією" конгеніального розуміння, котра невідомо як здійснюється від часу до часу, збагненною лише для "обраних" таїною, що не підлягає раціональному контролю, і є скоріше винятком із загального правила, а не загальною, інтерсуб'єктивно доступною для засвоєння дослідниками методологією отримання гуманітарного знання, тобто так і не стає теоретико-пізнавальним обґрунтуванням об'єктивно-наукової вірогідності історичних досліджень, розгорнутим у систематичне філософське вчення.

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ГУССЕРЛЯ Й ДОСВІД ГЕРМЕНЕВТИЧНОГО ОСНОВОПОЛОЖЕННЯ ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ В ІСТОРИЧНОМУ НАУКОВЧЕННІ ДІЛЬТЕЯ

1. Теоретико-пізнавальні проблеми герменевтики у світлі феноменологічної концепції філософії

Один із найважливіших підсумків першого етапу розвитку Дільтеєм ідей "критики історичного розуму" полягав у тому, що вона виявилась не досить критичною стосовно своїх же власних філософських засновків і основ. Розвиваючи романтичну у своїх витоках філософію життя, Дільтей досить ретельно з'ясував, чим (з методологічного погляду) *не може бути* така "критика", тоді як питання про властивий їй *позитивний* філософський зміст — особливо після його відмови від розгляду психології як теорії пізнання гуманітарних наук і звернення до герменевтики, — як і раніше, лишалося відкритим. З одного боку, здавалось би, було цілком очевидним, що в центрі наукових інтересів історика духовної культури перебуває проблема теоретичного відтворення "внутрішньолюдського", досягнення духовного світу іншої людини через переживання, розуміння й інтерпретацію значущих виразів, зовнішніх об'єктивацій її життя і що ці способи здобуття знання не мають аналогів у природознавстві. Звідси напрошувався висновок, що й філософське висвітлення умов можливості об'єктивного досягнення унікального гуманітарними науками мусить відрізнятись від філософії кантівських взірців, орієнтованої на методологію й практику досвідного, математичного природознавства.

Дільтей добре це усвідомлював, відзначаючи в новому розгорнутому плані "критики історичного розуму", що "ми маємо полишити чисте, прозоре повітря кантівської критики розуму з тим, щоб віддати належне цілковито іншій природі історичних предметів" [76, 278]. Санкціонований традицією трансцендентальний підхід до свідомості, за глибоким переконанням Дільтея, не здатний розв'язати питань, що постають перед філософією у зв'язку зі своєрідністю реальних передумов історичного пізнання: "Я сам переживаю свої стани, я уплежений у взаємодії суспільства", у своїй "самості" є "переплетенням різних систем його самого", тобто суспільства ж, і "ці системи виникли саме з тієї ж людської природи, котру

я в собі переживаю, стосовно інших — розумію", навіть "мова, котрою я думаю, виникла в часі, і мої поняття визріли в ній" [76, 278]. Понад те, беручи до уваги цілковито осібну природу "історичних предметів" порівняно з об'єктами природознавства, Дільтей, як уже зазначалось, називає використання в філософському обґрунтуванні гуманітарних наук створеного Кантом трансцендентального методу "смертю історії" [76, 285], позаяк цей метод ґрунтується на абстракції завжди рівного самому собі трансісторичного (надемпіричного) суб'єкта, не підпалого жодним змінам у часі.

З другого ж боку, і власної, "життєствердної" для теорії гуманітарного знання відповіді на питання, яким чином ввести принцип історизму в теорію пізнання і поєднати його з основоположеннями трансцендентальної рефлексії, у Дільтея також не було. Суперечливість ситуації, у якій він опиняється, полягає, отже, в тому, що позитивістські канони науковості, як і освячені традицією кантівсько-неокантіанські методологічні імперативи філософського мислення, були відкинуті Дільтеєм як не відповідні самому духові тих завдань, котрі перед ним поставали. Водночас лишалось не з'ясованим, якого типу філософії потребують для свого осмислення структури історичної свідомості, з якими постійно стикався Дільтей як історик культури, а також якими мають бути концептуальні характеристики гносеології, відповідної природі пізнавального відношення й смисловим типам предметних взаємодій в гуманітарних науках. Не розв'язувала цих проблем і герменевтика у тому її вигляді, в якому вона розвивалась та існувала на момент звернення до неї Дільтея, позаяк вона сама потребувала відповідного філософського переосмислення в душі завдань теорії "історичного розуму". Таким чином, саме внаслідок відсутності у дільтейівського історизму адекватного йому теоретико-пізнавального фундаменту, для закладення якого та визначення у згоді з ним критеріїв об'єктивної вірогідності гуманітарного знання філософія життя й герменевтика самі потребували критико-рефлексивного розчленування, історизм, попри наміри Дільтея, котрий ніколи не зраджував ідеалів науки, на ділі обертався апологією релятивізму та іншими концептуальними втратами.

Цими ідейними запитами й пояснюються проблемні мотиви й величезний інтерес, виявлений Дільтеєм до феноменології, схвальні оцінки ним "Логічних досліджень", у яких Гуссерль по-новому сформулював і нетрадиційно розв'язав чимало принципів питань. Тут-таки потрібне істотне уточнення: сприйняття Дільтеєм феноменологічної теорії свідомості відбувається не так у контексті методологічного осмислення ним проблематики власне герменевтики, як у річищі проблематики розроблюваної ним описової психології, яка становила концептуальне ядро "критики історичного розуму" на першому етапі її розвитку й багатьма своїми рисами вже нагадувала теоретико-пізнавальну герменевтику.

Так, характеризуючи 1905 р. загальний напрям і проблемний корпус своїх попередніх теоретико-пізнавальних досліджень, Дільтей зазначає, що вони мали на меті обґрунтування можливості об'єктивного пізнання дійсності, а в цьому пізнанні — насамперед предметно-об'єктивного осягнення психічної, духовної дійсності. Тут-таки він підкреслює, що в ході своїх досліджень, на противагу ідеалістичному вченню про розум (*idealistischen Vernunftlehre*), виявив не апіорні структури теоретичного розсудку або практичного розуму, котрі мають за свою основу деяке чисте "Я", а структурні відношення, які містяться в психічних зв'язках і становлять підґрунтя процесу пізнання [76, 13-14]. "Мені видавалось, — пише він, — що в такому описово-розчленовуючому викладі процесів, всередині яких виникає знання, полягає найближче завдання як передумова теорії знання... Саме із близьких позицій виходять блискучі дослідження Гуссерля, які заклали "строго описову основу" теорії знання як "феноменології пізнання" й тим самим створили нову філософську дисципліну" [76, 10].

Цілком очевидно, що розглядуваний випадок, будучи першою історичною "зустріччю" феноменології й герменевтики, знаменує собою зародження нової типологічної форми філософського мислення, становлення певної інтелектуальної традиції в західній гуманістиці. Разом з тим не варто, певна річ, гадати, нібито Дільтей випередив, передхопив Хайдеггера у тому, що стосується онтологізації герменевтики на основі феноменології. Ні, в розглядуваному нами випадку йдеться тільки про першу історичну спробу її *філософського самовизначення* на основі феноменології, про ствердження герменевтики як методологічної самосвідомості й теорії пізнання гуманітарних наук. Принаймні не підлягає сумнівові, що Дільтей не надавав герменевтиці того концептуального звучання, якого вона через якийсь час набрала в фундаментальній онтології (хоча попри свої свідомі наміри й сприяв її наступній онтологізації). Це й зрозуміло. Адже феноменологія, з якою він мав діло, — це ще не та трансцендентальна феноменологія в стадії внутрішнього бродіння й теоретико-пізнавального самозречення, котра в своїй класичній формі була обтяжена нерозв'язними суперечностями, зазнала занепаду, свідком, безпосереднім учасником і навіть безпосереднім ініціатором якого став Хайдеггер, зробивши для себе з гуссерліанських уроків відповідні філософські висновки.

Феноменологія, відома Дільтеєві, була ще тільки при початку стрімкого злету й бурхливого успіху висунутої Гуссерлем філософської програми на терені інтелектуальних шукань того часу. Через те нічого, крім майже беззастережної згоди, він до неї не почував. "Оскільки я намагаюсь тут далі розвинути свій засновок реалістично або об'єктивно-критично спрямованої теорії пізнання, — визнавав він 1905 р., — я мушу загалом раз і назавжди вказати на те, як багато я завдячую "Логічним дослідженням" Гуссерля

(1900, 1901), які зробили епоху в застосуванні описання для теорії пізнання" [76, 14]. Як бачимо, інтерес мислителя до дескриптивно-аналітичних установок феноменології — суто гносеологічний, а не онтологічний. Але чи був інтерес цих мислителів до вчень один одного обопільним?

У нині опублікованих лекціях 1925 р. з феноменологічної психології Гуссерль вельми високо поціновує останню працю Дільтея "Будова історичного світу" (фрагмент рукопису другого тому "Вступу до наук про дух", опублікований Дільтеєм 1910 р.), називає її "найчудовішою з його праць на цю тему" й висловлює жаль з приводу того, що раніше недооцінював значення дільтейських досліджень з теорії гуманітарних наук. "Сам Дільтей, — продовжує Гуссерль, — поклав початок такому ставленню; бо, на біду, під впливом блискучих спростувань Еббінгауза (йдеться про відзив на працю Дільтея "Ідеї описової й розчленовуючої психології". — С. К.) я вважав за непотрібне читати видатну працю Дільтея, надто відтоді, як у ті роки зробився взагалі несприйнятливим до значення написаного ним. У моїй внутрішній боротьбі за фундаментальне спростування позитивізму я відкинув строгу тенденцію до позитивізму, котра рельєфно проступала в попередній праці Дільтея "Вступ до наук про дух". Спершу я був надзвичайно здивований, почувши особисто від Дільтея, що феноменологія, і надто дескриптивний аналіз специфічно феноменологічної другої частини "Логічних досліджень", істотно гармонувала з його "Ідеями описової й розчленовуючої психології" (1894) і була побачена ним як першооснова для актуального здійснення (з допомогою зрілого методу) тієї психології, котра була його ідеалом. Дільтей завжди визнавав, що цей збіг наших досліджень — попри фундаментальні відмінності наших вихідних пунктів — був вельми й вельми важливим, і вже в похилому віці він з воістину юнацьким ентузіазмом знову вдався до своїх колись забутих було досліджень з теорії наук про дух" [98, 34].

Ще рішуче цю єдність поглядів і збіг дослідницьких інтересів Гуссерль підкреслює в листі до Дільтея від 5-6 липня 1911 р.: "Я вважаю, що переконання, якими я тут керуюсь, а також цілі, що їх я специфічно висуваю перед феноменологічною філософією культури, реально не відрізняються від того, що вимагається Вами, вельмишановний таємний раднику. Я не вважаю, щоб якісь фундаментальні відмінності реально роз'єднували нас... Коли Ви ведете мову про аналіз, властивий наукам про дух (аналіз, котрим Ви могли керуватись для доведення неможливості метафізики), то це значною мірою збігається з тим, що я — обмежений і сформований тільки певними методологічними точками зору — розглядаю як феноменологічний аналіз. І, певна річ, неможливість метафізики — саме в такому особливо хибному онтологічному розумінні — може стати єдино очевидною з допомогою таких "аналізів, властивих

наукам про дух"... Те, що ми розшукуємо й досліджуємо, — хоча ми й зросли з різних занять, визначені різними історичними мотивами й зазнали неоднакового розвитку — відповідає одне одному й неподільне: елементарний феноменологічний аналіз і феноменологічний аналіз загалом поряд із морфографією й типами великих культурних структур, що їх Ви розкрили" [81, 206-207].

Певна річ, між Гуссерлем і Дільтеєм були й все ще лишалися вельми істотні розбіжності в розумінні сутності й предмета філософії ("метафізики"), її проблем і засобів їх розв'язання, а так само цілей, завдань і призначення. Ці розбіжності добре усвідомлював Дільтей, відзначавши їх у своїй праці "Будова історичного світу в науках про дух", написаній уже під сильним впливом феноменології, якого він зазнав уперше 1904 р. Їх увіч виказала й програмна стаття Гуссерля "Філософія як строга наука", де він рішуче виступив проти теоретико-пізнавальної концепції Дільтея, його історизму й учення про світогляди. Саме ця стаття в "Логосі" й послужила приводом для листування, котре розпочалося між ними з ініціативи Дільтея і припинилося лише з його смертю. Листування відбиває й зазначені розбіжності, до чого ми ще повернемося далі. Але така ж незаперечна — попри всі незгоди й навіть протистояння двох мислителів, які на сьогоднішній день визнані як ключові фігури, класики західної філософії нинішнього століття, — й тенденція до злиття феноменології й герменевтики, дільтейської програми обґрунтування гуманітарних наук із феноменологічною концепцією філософії. В чому ж полягали ті проблемні мотиви й філософські запити в творчості Дільтея, котрі спонукали його звернутись до принципів і основоположень феноменологічної теорії пізнання? Чим привабила його феноменологія, змусивши відновити занедбану було роботу над підготовкою другого тому "Вступу до наук про дух"?

Дільтей загалом безспідставно вказував на "близькість" своїх теоретико-пізнавальних позицій до феноменологічної точки зору Гуссерля періоду "Логічних досліджень" вже хоча б через те, що належав до числа тих, хто готував ґрунт для самої появи зазначеної роботи, сприяв формуванню її проблематики. Проте сам Гуссерль, в принципі вітаючи виступи Дільтея проти натуралізації свідомості й фізикалізму позитивістських взірців, згодом рішуче відмежувався від його історичного науковчення. Останнє він презирливо затаврував як "світоглядну філософію", котра офірує "вічним", "абсолютно значимим" заради "тимчасового", лише відносно значимого для певного історичного періоду і внаслідок цього припускається нерозв'язних суперечностей. І оскільки Гуссерль вважав релятивізм і скептицизм теоретико-пізнавальної концепції Дільтея законними наслідками, похідними від його вчення про історичну виправданість для кожного відтинку часу властивих йому різних типів світогляду, саме на історизм він критично й навалюється

всією силою свого непересічного філософського таланту. "Історизм, — писав Гуссерль, — покладає свою позицію в сфері фактів емпіричного духовного життя. Покладаючи її абсолютно, без безпосередньої її натуралізації... історизм викликає до життя релятивізм, котрий вельми споріднений з натуралістичним психологізмом і заплутується в аналогічні до нього скептичні утруднення" [25, 36-37].

Разом з тим Гуссерль неодноразово підкреслює, що він нічого не має проти "історії" як такої й проти її філософського осмислення. "Коли я, таким чином, розглядаю історизм як теоретико-пізнавальну помилку, яка внаслідок своїх суперечливих наслідків мусить бути так же енергійно відкинута, як і натуралізм, то все ж я хотів би підкреслити, що я визнаю величезне значення за "історією" в широкому розумінні для філософа. Для нього відкриття загального духу є таким же важливим, як і відкриття природи" [25, 42]. У цьому розумінні Гуссерль всіляко вітає емпірично-фактичні дослідження в галузі історії духовної культури, відзначаючи, зокрема, що "твори Дільтея і надто стаття його про типи світогляду, що з'явилася нещодавно, зримо показують, як можна у цьому відношенні досягнути важливих і насправді гідних подиву результатів" [25, 37-38]. Так в чому ж тоді полягав камінь спотикання?

Те, проти чого Гуссерль рішуче й послідовно виступає у даному випадку, — це перетворення точки зору відносного і минулого історичного факту в універсальний філософський принцип, в самодостатню точку зору. Останню він і називає "історизмом", протиставляючи їй погляд з позиції "вічності", точку зору "сутності" як універсально значущої надісторичної ідеї, яка мусить бути абсолютною точкою відліку для визначення значущості всього історично-фактичного.

Саме з цієї точки зору Гуссерль і розглядає тези Дільтея про історичну анархію філософських систем, яка надає все нову й нову поживу скептицизмові, про розвиток історичної свідомості, у світлі даних якої щезає абсолютна значущість кожної окремої форми життєвого устрою, релігії й філософії, а також руйнується віра в загальнозначущість будь-якої філософської системи і її спроб виразити світовий зв'язок буття з допомогою комплексу понять і т.п., викладені у вступі до "Типів світогляду" [30, 119-124]. Підсумувавши все це, Гуссерль підкреслює: "У фактичній істинності сказаного, мабуть, нема сумніву. Але питання в тому й полягає, чи правильним є це з боку *принципової загальності*. Звичайно, світогляд і світоглядна філософія суть культурні утворення, котрі, будучи таким-то й таким-то чином мотивованими за даних історичних відносин згідно з їхнім духовним змістом, з'являються і щезають в потоці людського розвитку. Те ж саме, однак, стосується й точних наук. І що ж, позбавляються вони після цього об'єктивної значущості? Найскрайніший історичист від-

повідь на це, мабуть, ствердно... Але чи не втрачаємо ми насправді внаслідок цього в результаті такої постійної зміни наукових поглядів будь-яке право мовити про науки не тільки як про культурні утворення, а й як про об'єктивні єдності значимості? Легко побачити, що історизм за послідовного проведення переходить у крайній скептичний суб'єктивізм... Дільтей у тій же статті й точно таким же чином відхиляє історицистський скептицизм; але я не розумію, яким чином він сподівається здобути вирішальні аргументи проти скептицизму із свого такого повчального аналізу структури й типіки світоглядів" [25, 38-40].

Процитовані фрагменти, як і самий зміст статті "Філософія як строга наука", не полишають місця для вагань з приводу того, на чию конкретну адресу було спрямовано гуссерліанську критику принципу історизму в філософському обґрунтуванні наукового знання та його теоретико-пізнавальних наслідків (релятивізму, скептицизму та ін.). Її адресат — Дільтей та його історичне науковчення. Так це зрозумів і сам Дільтей, звернувшись у зв'язку з критикою до Гуссерля з листом, в якому роз'яснював сутність своїх філософських поглядів. "Щиро кажучи, — писав він, — мені було важко сформулювати безпосередню думку, через те що Ваша характеристика моєї точки зору як історизму, законним наслідком якого має бути скептицизм, не могла не бути сюрпризом для мене... Ви згодні з тим, що є універсально значуща теорія пізнання. Ви згодні також з тим, що шлях до такої теорії може бути торований тільки через дослідження, котрі прояснюють смисл термінів, найперше потрібних для такої теорії, а тому — й для всіх галузей філософії. Але в такому разі наші шляхи — стосовно всякого майбутнього розвитку структури філософії — розходяться. Я вважаю неможливою метафізику, годну переконливо виразити світовий зв'язок, послуговуючись внутрішнім зв'язком понять... Ця точка зору навряд чи може бути схарактеризована як історизм, коли я правильно зрозумів Ваше вживання цього слова. І якщо — у згоді з загальним вживанням терміна — скептик заперечує можливість пізнання загалом, то я не припускаю можливості бути визнаним за скептика або за того, хто має бодай якийсь стосунок до скептицизму. Я просто пристаю до руху, котрий з другої половини вісімнадцятого століття продовжує заперечувати метафізику у вищекресленому розумінні слова" [81, 203].

Виклавши ті цілі, досягнення яких він прагнув, а також сутність свого підходу до обґрунтування гуманітарних наук, Дільтей підбиває загальний підсумок: "У згоді з усім цим я не є ані інтуїтивіст, ані історицист, ані скептик. І гадаю навіть, що аргументація Вашої статті не доводить того, що наслідок цитованих тверджень обертається скептицизмом [81, 204]. І далі: "Насправді ми не так-то й віддалені один від одного, як Вам здається: ми одностайні в деяких вельми дискусійних питаннях. І за умови, що я проживу

довго, поміж старших колег Ви не знайдете жодного безстороннішого читача Вашої нової праці, ніж я. Ліпше радіти з такою співробітництвом, ніж піддавати наші дружні взаємини такій суворій перевірці, як Ваша полеміка в "Логосі" [81, 205].

Ознайомившись із роз'ясненнями Дільтея щодо реальної суті його точки зору й визнавши їх за "рішуче й принципове вираження" його духу, Гуссерль відповідає йому: "Однак Ви маєте бути цілком свідомі того, що засновок, з якого Ви виходили, а саме Ваше переконання в тому, що мої аргументи були спрямовані проти Вас, є неправильним. Крім того, я маю намір саме в "Логосі" надрукувати замітку, аби уникнути дальших непорозумінь". І продовжує: "Взявши все до уваги, я радше волів би не визнавати цих меж (між своїми й дільтеївськими поглядами. — С. К.), і мені справді здається, що між нами немає хоч би яких серйозних відмінностей. Я гадаю, що докладна бесіда дарувала б нам цілковиту згоду" [81, 205].

В усьому тому, що стосується реальної філософської позиції Гуссерля стосовно історії й історизму, як вона постає і в його статті в "Логосі", і в його листуванні з Дільтеєм, і в його наступних працях аж до кінця 20-х — початку 30-х років, усе більш-менш зрозуміло. Попри декларативні твердження засновника феноменології, що він, мовляв, визнає "величезне значення за "історією" в широкому розумінні для філософа", у "вузькому", тобто змістово-конкретному, реальному, емпірично-фактичному розумінні вона йому потрібна не більше, ніж свого часу Фіхте, якому в сфері філософського умопогляду, як уже згадувалось, все було зрозуміло "до всякої історії і незалежно від неї". З цього погляду філософська точка зору раннього Гуссерля, котрий керувався, як і Фіхте, "апріорною ниттю світового зв'язку" і вважав, що ідеї можуть мати за міру тільки ідеї, а історичні факти — тільки історичні факти, в самій суті своїй принципово антиісторична. "Історія, — підкреслює

* Позаяк Дільтей помер 1 жовтня 1911 р., Гуссерль не став квапитись зі своєю запланованою публікацією обіцяної замітки. Наскільки мені відомо, вона так ніколи й не з'явилася. Це дає підстави вважати, що "запевнення" Гуссерля були радше "дипломатичним ходом", справжню підставу якого становили не стільки ідейно-теоретичні, скільки якісь інші мотиви. Та і в своїх наступних працях він, формально "віддаючи належне" Дільтею, лише відтворював свої попередні оцінки його вчення. Остання з таких оцінок дається в 1935 р. у "Віденській лекції", де Гуссерль уже не просто відзивається про результати роботи деякого зі своїх попередників, а й немовби підбиває підсумок тій справі, якій він особисто присвятив усе життя. "Сьогодні ми повсюдно стикаємось із жагучою потребою в розумінні духу, тоді як нез'ясованість методологічного й фактичного зв'язку між науками про природу й науками про дух стала майже нестерпною. Дільтей, один з видатних дослідників духу, спрямував усю свою життєву енергію на з'ясування зв'язку між природою й духом, на з'ясування ролі психофізичної психології, котру, як він вважав, слід би було доповнити новою, описовою й розчленовуючою психологією. Зусилля Віндельбанда і Ріккерта теж, на жаль, лишились безуспішними..." [95, 344].

він, — не може, отже, сказати нічого серйозного ані проти можливості абсолютної значимості загалом, ані проти можливості абсолютної, тобто наукової, метафізики та іншої філософії зокрема. Навіть твердження, що до цього часу не було наукової філософії, вона не спроможна як історія скільки-небудь обґрунтувати: вона може це обґрунтувати лише з інших пізнавальних джерел; а ці, останні, цілком очевидно, є уже філософськими джерелами. Бо ясно, що філософська критика, позаяк вона справді має претендувати на значимість, є філософія і в своєму смислі уже містить у собі ідеальну можливість систематичної філософії як точної науки" [25, 40].

Вважаємо незаперечним і те, що критика Гуссерлем дільтейського історичного науковчення — навіть зважаючи на те, що вона велась з апіорно-логічних, об'єктивно-ідеалістичних позицій, котрі вельми скидалися на платонівський реалізм ідей, — була в основних своїх моментах виправданою. Вона справді зачіпала найвразливіше місце дільтейського історизму — відсутність у ньому адекватного філософського фундаменту, внаслідок чого цей історизм, попри свідомі намагання Дільтея, на ділі обертався апологією релятивізму, скептичного суб'єктивізму та іншими концептуальними втратами, пов'язаними з неперекорними труднощами, котрі виникали при спробах мислителя розв'язати проблему об'єктивної істинності ("загальнозначущості") гуманітарного знання.

Не пройшло повз увагу Гуссерля й те, що в пошуках філософських джерел виправдання свого історичного підходу Дільтей звернувся до феноменології. "Стан справи змінюється, — і мабуть, це якраз і є внутрішньою підмогою розвитку його (Дільтея. — С. К.) думок, — акцентує він, — якщо емпіричне дослідження, спрямоване на емпіричне розуміння, змішується з феноменологічним дослідженням сутності" [25, 40]. Непослідовність Дільтея в його зверненні до сутнісного аналізу історичної свідомості ("змішується!") Гуссерль тут-таки намагається повернути на користь феноменології*. Проте саме зміна у філософських умонастроях Дільтея, зумовлена його інтересом до феноменології, послужила підставою для кроку, зробленого Гуссерлем до їх примирення. Примирення, певна річ, формального й навіть напруженого, бо насправді "цілковитої згоди" між ними зовсім не настало. Адже в своїй методологічній суті їхні погляди на історію, природу й роль власне історичного в людському усвідомленні світу й особистісній самосвідомості людини були абсолютно альтернативні. Через це не було в них однастайності

* "Коли Дільтей з такою рельєфністю показав, що психофізична психологія не є такою, котра могла б правити за "основу наук про дух", то я, з свого боку, сказав би, що обґрунтувати філософію духу годне лишень феноменологічне вчення про сутність" [25, 42].

й у найкардинальнішому питанні — про сутність, концептуальний вигляд і можливості "метафізики".

Але як розуміти власну позицію Дільтея, викладену ним у першому листі до Гуссерля, й передусім його заяву про те, що поміж інших "не є", він не є й "історист"? Що це — просте й кожному зрозуміле бажання вивести своє дітище з-під нищівних ударів критичних стріл, оборонити його, чи то у поглядах Дільтея стався на 1911 р. певний злам, через який він мусив відмовитись від історичного підходу в обґрунтуванні філософського знання й у філософському обґрунтуванні гуманітарних наук, зрадити фундаментальні переконання цілого життя? Саме це питання й належить надалі з'ясувати через дослідження впливу феноменології на його філософське мислення.

Уже самий факт визнання Дільтеєм "новизни" феноменології як *філософської дисципліни* можна вважати свідченням його глибокого до неї інтересу. У феноменології він зогледів гідне наслідування продовження та розвиток на новому рівні його ж власної концепції описової і розчленовуючої психології, яку він тривалий час вважав головним інструментом теоретико-пізнавального обґрунтування гуманітарних наук, ту відповідну методології й практиці цих наук *філософію*, що органічно зросла саме з психології, якої йому весь час бракувало як для експлікації принципів та основоположень історичної свідомості, виокремлених у ході її рефлексивного самозаглиблення, так і для висвітлення та строгого теоретичного визначення найважливіших категорій розроблюваного ним історичного науковчення, котрі фіксують *сміслові типи зв'язків* і предметних взаємодій свідомості.

У "Логічних дослідженнях" Дільтея однаково приваблювали і критика Гуссерлем психологізму в обґрунтуванні наукового знання, і теорія інтенціональності свідомості, та надто його цікавила викладена тут теорія "значення" і "вираження". Проте належить одразу ж відзначити й те, що тоді як дослідження Гуссерля від самого початку мали цілком певну концептуально-теоретичну спрямованість і призначались насамперед для звільнення логіки від втрат і пороків психологізму, Дільтея менш за все цікавить діло "чистої" логіки. Адже для нього "значення" — зовсім не категорія логіки, а "вираз життя", котре аж ніяк не завжди узгоджується з логікою й додержується її раціональних принципів.

Тому теоретико-пізнавальні постулати феноменології відразу ж набувають у Дільтея дещо інакшого, ніж у самого Гуссерля, концептуального звучання. "Тоді як значення є категорія для нерозчленованої зв'язності життя, — зазначає він, — категорія структури походить з аналізу повторюваних рис життя. Аналіз у цьому розумінні відшукує лишень те, що міститься у цих повтореннях, і знаходить не що інше, як саме цей зміст. Їхній зміст становить собою дещо виокремлене, і поняття про нього має значущість

тільки тоді, коли воно пов'язане з усвідомленням життєвого зв'язку, в якому й наявний цей зміст" [76, 237]. Як далеко годне просунутись таке виокремлення, запитує він. "Наукову атомістичну психологію витіснила психологічна схоластика школи Brentano, котра створює абстрактні сутності, на кшталт поведінки, предмета, змісту, для того щоб відтворити з них життєві зв'язки. Гуссерль репрезентує цю тенденцію в її найбільш крайньому вигляді [76, 237]. "На протипагу цьому, — наголошує Дільтей, — життя належить розглядати як цілісну, внутрішньо пов'язану структуру, а поведінку — як одне з цих відношень. Почування й воля є тільки поняття, котрі вказують, як належить відтворювати відповідні частини життя [76, 238]. У контексті цих метких міркувань досить чітко проглядає як власний підхід Дільтея до осмислення життя, так і характер його критичних зауваг на адресу феноменології.

Провідна тема, з якою були пов'язані філософські роздуми Гуссерля, починаючи з "Логічних досліджень", — це висвітлення питання про "умови можливості науки загалом" [24, 207], про "ідеальні умови можливості пізнання загалом і теоретичного пізнання зокрема" [24, 210]. Інакше кажучи, питання про те "що робить науку наукою" [24, 200]. Наука ж, за його визначення, "становить деяку зовнішню організацію, яка, виникаючи з акт знання багатьох індивідів, може бути знову обернена на такі ж акти незліченних індивідів" [24, 8-9]. І через те, що будь-який акт дійсного пізнання завжди індивідуальний і суб'єктивний, а його результати, втім, мають достойність об'єктивно-всезагальної значущості, в центрі міркувань Гуссерля опиняється саме відношення "між суб'єктивністю пізнання і об'єктивністю змісту пізнання" [24, VII]. Ця суперечність, на його думку, збігається з суперечністю психологічного й логічного підходів в обґрунтуванні знання, питання про співвідношення яких як психології пізнання й логіки пізнання "збігається, коли не цілком, то в головній своїй частині, з кардинальними питаннями теорії пізнання, що стосуються об'єктивності пізнання" [24, 5]. Це ж співвідношення формулюється Гуссерлем і як проблема правомірності психологічного обґрунтування логіки.

Виступивши у "Логічних дослідженнях" проти психологізму, Гуссерль, як відомо, висунув і обґрунтував ідею про необхідність створення нової теоретичної дисципліни, на яку має спиратися, зокрема, й сама психологія, — "чистої феноменології переживань мислення і пізнання", "чистої феноменології пізнання загалом". "Чиста феноменологія, — підкреслює він з приводу згаданої ідеї, — становить галузь нейтральних досліджень, в якій кореняться різні науки... Вона править за основу психології як емпіричної науки, позаяк в своєму чистому інтуїтивному досвіді чиста феноменологія — як феноменологія мислення й пізнання — аналізує й описує в

сутнісних всезагальностях переживання, пов'язані з уявленнями, судженнями й процесом пізнання" [96, 2-3].

У розробленні феноменологічного вчення про пізнання Гуссерль виходить з уявлення про наявність особливого типу логічної реальності — реальності категорій, принципів, теоретичних абстракцій, ідеалізацій, інваріантних зв'язків та інших ідеально-нормативних утворень науки і наукового мислення, — яка відрізняється як від об'єктивно-реального існування навколишнього світу, так і від суб'єктивної реальності людської психіки. Ця логічна реальність утворює, за Гуссерлем, особливе надісторичне царство всезагально-необхідних "ідеальних сутностей", не залежних ані від психічних якостей тієї конкретної людини, яка їх мислить, ані від нескінченно варіативних реальних обставин історичного протікання мислення. Водночас засновник феноменології не раз застерігав, що було б помилкою об'єктивно-ідеалістичне гіпостазування "ідеальних предметностей" ("сутностей"), тобто визнання їх реального існування поза конкретними процесами протікання мислення в значенні платонівського реалізму ідей. Такою самою помилкою було б і психологічне гіпостазування їх як реального змісту емпіричної свідомості, тобто їх ототоження з конкретною образністю індивідуальної психіки, яке здатне викликати релятивізм і суб'єктивізм.

Основна визначеність способу буття виокремлених Гуссерлем "ідеальних предметностей" — не в тому, щоб "існувати" в будь-якому з можливих "метафізичних" розумінь цього слова, а в тому, щоб "значити", "означати", "мати значимість". Значення у феноменології утворюють клас понять у розумінні "загальних предметів" [96, 101]; "предмет", за Гуссерлем, є назвою для смислових зв'язків свідомості. "Сутність значення полягає не в переживаннях, які надають значення, а в самому "змісті", котрий становить ідентичну інтенціональну єдність на протигагу розмаїтості переживань того, хто мовить і думає" [96, 96-97]. Саме інтенція на всезагальний предмет, що мається на думці й "значить" в процесі мислення, становить, за Гуссерлем, основу загальнообов'язковості (інтерсуб'єктивності) й умову можливості будь-якого наукового, здійснюваного в поняттях теоретичного мислення. "Те, що є "значення", може бути дане так само безпосередньо, як нам дані кольори або тони. Воно не потребує дальшої дефініції, бо є дескриптивно останнім" [96, 183].

Отже, вже у феноменології "Логічних досліджень" Гуссерль у рамках особливого типу аналізу зробив спробу виокремити й осмислити відношення, що складаються у свідомості, коли вона оперує науково-теоретичними категоріями — "сутностями", абстрактно всезагальними утвореннями, структурними цілісностями в їх внутрішньому взаємозв'язку, спостеріг особливості переходу до вивчення складових цих цілісностей як комплексних виражальних і значущих

єдностей. У зв'язку з цим він як початковий приклад проаналізував "конкретний феномен осмисленого вираження", показавши, що останній становить вельми складне й багатогарне утворення. В ньому Гуссерль виокремив, по-перше, предмет, що покладається думкою, по-друге, зовнішню щодо нього "фізично"-виражаючу (мовну, словесну, знакову) оболонку, по-третє, психічні переживання, які супроводять процес мислення і в які предмет ніби "вкладений", по-четверте, корелятивний щодо предмета спосіб його усвідомлення — мислительний акт, котрий надає вираженню значення й споглядальної повноти, акт, що в ньому конститууються єдність і смислова цілісність предметності, яка мається на думці, тобто саме відношення свідомості до предмета. Процес здійснення останнього акту — означальної інтенції свідомості — й дістав у феноменології назву "об'єктивної єдності значення" предмета думки, змістової єдності, не залежної ані від суб'єкта, який мислить предмет, ані від психічних умов мислення і способів вираження думки [4, 410-529; 54, 14-76; 57; 66; 89]. З цього погляду до числа завдань, по-своєму розв'язаних Гуссерлем, належить і відповідь на питання, що означає "значити", "означати", "виражати, означаючи": вираження завжди виражає щось, означаючи його*.

Сформульовані Гуссерлем положення врешті-решт і спонукали Дільтея узгодити свої колишні методологічно не експліковані уявлення про "сигніфікацію", "значення" і "вираження", сформульовані в руслі його припущень про наявність різних "структурних неперервностей" (життя, досвіду, історичної реальності), з феноменологічною теорією співвідношення "значення" й "виразу". Так, приміром, міркуючи над відповідними положеннями феноменологічної теорії свідомості, Дільтей писав: "Сигніфікативне сприйняття, що підноситься над інтуїтивним, спирається на переживання й споглядання. Воно становить певну систему відношень між виразами. Під виразом (Ausdrück) ми розуміємо "кожне висловлювання (Rede) і кожную частину висловлювання (Redeteil), а так само кожний що суті однорідний знак" (Гуссерль, Логічні дослідження, II, с. 30). І ці вирази відрізняються від фактів іншого роду тим, що вони щось означають" [76, 39].

Принципово важливою для розв'язання тих завдань, які стояли перед Дільтеєм, була насамперед та обставина, що Гуссерль, розроблюючи феноменологічну теорію співвідношення "значення" і "виразу", розпочинав саме з психологічного описання конкретних феноменів вираження предметного змісту думки.

* "Теорія "виразів" і "значень" Гуссерля, безперечно, містить у собі логічний і лінгвістичний елементи, позаяк розчленовує, класифікує готові форми думки й мови... З погляду логіки й теорії мови введені Гуссерлем міркування й розчленування були, поза всякі сумніви, виправданими й важливими" [54, 57].

"Коли ми станемо в даний момент на ґрунт психологічного описання, то конкретний феномен осмисленого (Sinnbelebt) виразу розчленовується, з одного боку, на *фізичний феномен*, в якому вираз конституюється відповідно до свого фізичного аспекту, а з другого боку — на *акти*, які надають йому *значення* і, мабуть, *наочної повноти* і в яких конституюється відношення до певної вираженої предметності (Лог. дослідж., II, 37). Позаяк вираз у такий спосіб стосується певної предметності, він щось має під собою (meint er etwas). Позаяк він здійснює це відношення в процесі певного дійсного або ж породженого в уяві образу чи переживання, то відношення між ім'ям і тим, що воно називає, реалізується в певному "смислоздійсненні" (Bedeutungserfüllung)... Тут фізичний феномен виразу і його ж відношення до чогось, що вкупі з ним мається на думці як його предметний відповідник (auf ein gemeintes Gegenständliches), становить... деяку внутрішню єдність. Її характерною особливістю є те, що ми, переживаючи уявлення слова, живемо, однак, не в уявленні слова, а тільки лиш у здійсненні його смислу... Наш інтерес стосується предмета, який мається на думці вкупі з ним (gemeinten Gegenstande). І він веде від образного словоуявлення, у згоді з його функцією, до предмета, який мається на думці, і вказує на нього. Переживання, що поєднує ім'я з позначуваним ним предметом і повністю реалізує це відношення через відповідне образне уявлення, творить, отже, деяку внутрішню єдність, котра характеризується через спосіб відношення, закладеного в суті значення. Діла не міняє те, що це переживання складається з часткових актів і ґрунтується на образному уявленні. Воно — структурна єдність" [76, 39-40].

Ще складнішою, міркує Дільтей, є структурна єдність у переживанні судження, де щойно розглянуте відношення постає в нових формах. "Ця виникла в переживанні структурована єдність, яку можна розчленувати на декілька моментів (окремих актів), завжди визначена відношенням, котрому підпорядковані інші відношення. Це відношення в переживанні судження є відношення сигніфікативно здійсненого висловлювання до того предметного, про яке щось висловлюється" [76, 40].

Здійснюваний Дільтеєм на основі феноменологічної теорії свідомості аналіз висловлювань (слів, речень та ін.) в аспекті переживання їх значень як певних структурних єдностей з інтенціональними характеристиками, які розкривають способи зв'язку цих значень з тим предметним змістом, що його вони означають, виводив його дослідження на рівень осмислення тих структурних відношень, котрими у висловлюваннях регулюється граматичний зв'язок елементів мови. Йдеться про пошук підходів до розв'язання проблеми, яку Дільтей слідом за Гуссерлем характеризує як проблему "чистої граматики" [76, 322], зазначаючи, що мова має не тільки фізіологічну, психологічну і культурно-історичну, а й

"априорну", тобто логіко-категоріальну основу. Завдяки наявності останньої мова охоплює "сутнісні форми значення" й "априорні" закони їх поєднання у виражаючі єдності. Тому неможливо уявити собі мову, яка зсередини не була б узгоджена (mitbestimmt) за допомогою цих законів. І позаяк з дією останніх сутнісно пов'язані значення висловлювань, наслідком порушення цих законів завжди є лінгвістичний нонсенс — ситуація, коли зовсім не виявляється жодних значень, які відповідали б неправомірним словосполученням як їх внутрішній смисл, виражений висловлюванням [76, 40]. Коли взяти до уваги, що вже починаючи з Шлейєрмахера герменевтичне осмислення практики інтерпретації текстів чітко поділялось на два рівні — граматичне і психологічне розуміння, а також те, що основною метою герменевтики Дільтей проголошував розпізнання й засвоєння значень, систематичне розуміння життєвих виявів, а засобом її досягнення — розроблення вчення про мистецтво витлумачення письмових записів [78, 319-320], стає зрозуміло, що аналіз типів зв'язку таких елементарних одиниць структури виражаючих цілісностей, як слово, речення, текст, характеру регуляції цих типів зв'язку логіко-граматичними категоріями, так само як і дослідження правил упорядкування слів в осмислені речення, а останніх — у тексти, що організовані в певний спосіб, розповідають про щось і мають у собі певні значення, були вельми важливими для того часу завданнями теорії гуманітарного знання.

Союзнитство з феноменологією було для Дільтея принципово важливим кроком у тому розумінні, що воно остаточно похитнуло його уявлення про можливість психологічного обґрунтування гуманітарного знання. На основі феноменології, яка довела, на противагу найрафінованішим передсудам психологізму, що одному предметові думки, хоч би яким комплексним і всезагальним він був, відповідає тільки одна ідеальна єдність його внутрішнього змісту — об'єктивна єдність значення, котра не залежить ані від способів його переживання, ані від зовнішньої ("фізичної") форми вираження предметного змісту думки, ані від психічних станів суб'єкта, який мислить предметний зміст цього значення, відкривалася цілком реальна перспектива для подолання Дільтеєм релятивізму і скептичного суб'єктивізму свого історичного науковчення. Більше того, в руслі феноменологічної теорії пізнання намічалася можливість з'ясувати, чим різняться між собою природна річ і явище духовної культури, каузальні типи зв'язків природних процесів і смислові відношення свідомості [36, 52]. Останні є інтенціональними відношеннями, які не мають аналогій у світі природи.

Як показав Гуссерль, інтенціональний об'єкт свідомості є іманентним свідомості, не існує поза свідомістю й, отже, не може мати на неї каузального впливу. Інтенціональні переживання завжди пов'язані з репрезентацією *смислового змісту* свідомості, первинним носієм якого засновник феноменології вважає об'єктивуючий акт.

"Коли ми станемо в даний момент на ґрунт психологічного описання, то конкретний феномен осмисленого (Sinnbelebt) виразу розчленовується, з одного боку, на *фізичний феномен*, в якому вираз конститується відповідно до свого фізичного аспекту, а з другого боку — на *акти*, які надають йому *значення* і, мабуть, *наочної повноти* і в яких конститується відношення до певної вираженої предметності (Лог. дослідж., II, 37). Позаяк вираз у такий спосіб стосується певної предметності, він щось має під собою (meint er etwas). Позаяк він здійснює це відношення в процесі певного дійсного або ж породженого в уяві образу чи переживання, то відношення між ім'ям і тим, що воно називає, реалізується в певному "смыслоздійсненні" (Bedeutungserfüllung)... Тут фізичний феномен виразу і його ж відношення до чогось, що вкупі з ним мається на думці як його предметний відповідник (auf ein gemeintes Gegenständliches), становить... деяку внутрішню єдність. Її характерною особливістю є те, що ми, переживаючи уявлення слова, живемо, однак, не в уявленні слова, а тільки лиш у здійсненні його смислу... Наш інтерес стосується предмета, який мається на думці вкупі з ним (gemeinten Gegenstande). І він веде від образного словоуявлення, у згоді з його функцією, до предмета, який мається на думці, і вказує на нього. Переживання, що поєднує ім'я з позначуваним ним предметом і повністю реалізує це відношення через відповідне образне уявлення, творить, отже, деяку внутрішню єдність, котра характеризується через спосіб відношення, закладеного в суті значення. Діла не міняє те, що це переживання складається з часткових актів і ґрунтується на образному уявленні. Воно — структурна єдність" [76, 39-40].

Ще складнішою, міркує Дільтей, є структурна єдність у переживанні судження, де щойно розглянуте відношення постає в нових формах. "Ця виникла в переживанні структурована єдність, яку можна розчленувати на декілька моментів (окремих актів), завжди визначена відношенням, котрому підпорядковані інші відношення. Це відношення в переживанні судження є відношення сигніфікативно здійсненого висловлювання до того предметного, про яке щось висловлюється" [76, 40].

Здійснюваний Дільтеєм на основі феноменологічної теорії свідомості аналіз висловлювань (слів, речень та ін.) в аспекті переживання їх значень як певних структурних єдностей з інтенціональними характеристиками, які розкривають способи зв'язку цих значень з тим предметним змістом, що його вони означають, виводив його дослідження на рівень осмислення тих структурних відношень, котрими у висловлюваннях регулюється граматичний зв'язок елементів мови. Йдеться про пошук підходів до розв'язання проблеми, яку Дільтей слідом за Гуссерлем характеризує як проблему "чистої граматики" [76, 322], зазначаючи, що мова має не тільки фізіологічну, психологічну і культурно-історичну, а й

"ап'іорну", тобто логіко-категоріальну основу. Завдяки наявності останньої мова охоплює "сутнісні форми значення" й "ап'іорні" закони їх поєднання у виражаючі єдності. Тому неможливо уявити собі мову, яка зсередини не була б узгоджена (mitbestimmt) за допомогою цих законів. І позаяк з дією останніх сутнісно пов'язані значення висловлювань, наслідком порушення цих законів завжди є лінгвістичний нонсенс — ситуація, коли зовсім не виявляється жодних значень, які відповідали б неправомірним словосполученням як їх внутрішній смисл, виражений висловлюванням [76, 40]. Коли взяти до уваги, що вже починаючи з Шлейермахера герменевтичне осмислення практики інтерпретації текстів чітко поділялось на два рівні — граматичне і психологічне розуміння, а також те, що основною метою герменевтики Дільтей проголошував розпізнання й засвоєння значень, систематичне розуміння життєвих виявів, а засобом її досягнення — розроблення вчення про мистецтво витлумачення письмових записів [78, 319-320], стає зрозуміло, що аналіз типів зв'язку таких елементарних одиниць структури виражаючих цілісностей, як слово, речення, текст, характеру регуляції цих типів зв'язку логіко-граматичними категоріями, так само як і дослідження правил упорядкування слів в осмислені речення, а останні — у тексти, що організовані в певний спосіб, розповідають про щось і мають у собі певні значення, були вельми важливими для того часу завданнями теорії гуманітарного знання.

Союзниттво з феноменологією було для Дільтея принципово важливим кроком у тому розумінні, що воно остаточно похитнуло його уявлення про можливість психологічного обґрунтування гуманітарного знання. На основі феноменології, яка довела, на противагу найрафінованішим передсудам психологізму, що одному предметові думки, хоч би яким комплексним і всезагальним він був, відповідає тільки одна ідеальна єдність його внутрішнього змісту — об'єктивна єдність значення, котра не залежить ані від способів його переживання, ані від зовнішньої ("фізичної") форми вираження предметного змісту думки, ані від психічних станів суб'єкта, який мислить предметний зміст цього значення, відкривалася цілком реальна перспектива для подолання Дільтеєм релятивізму і скептичного суб'єктивізму свого історичного науковчення. Більше того, в руслі феноменологічної теорії пізнання намічалася можливість з'ясувати, чим різняться між собою природна річ і явище духовної культури, каузальні типи зв'язків природних процесів і смислові відношення свідомості [36, 52]. Останні є інтенціональними відношеннями, які не мають аналогій у світі природи.

Як показав Гуссерль, інтенціональний об'єкт свідомості є іманентним свідомості, не існує поза свідомістю й, отже, не може мати на неї каузального впливу. Інтенціональні переживання завжди пов'язані з репрезентацією *смислового змісту* свідомості, первинним носієм якого засновник феноменології вважає об'єктивуючий акт.

"Кожне інтенціональне переживання є або об'єктивуючий акт, або ж має такий акт у своїй основі" [96, 493]. Основоположення феноменології, отже, сприяли виробленню певного уявлення про характер об'єктивності гуманітарного знання, предметом якого Дільтей проголосив вирази життя, його об'єктивації в культурно-історичному світі. Виявилось, зокрема, що під "структурною неперервністю" духовних утворень він розумів не що інше, як висвітлену феноменологією об'єктивну єдність значення предметного змісту переживання й відтепер слідом за Гуссерлем почав називати властивий "виразам життя" тип внутрішнього взаємозв'язку "значущістю" цілого, у світлі якого мають осягатися його складові частини.

Були, звісно, й інші лінії впливу феноменології на філософське мислення Дільтея [90, 211-240]. Ідеться насамперед про те, що більшість тих власне філософських припущень, теоретичних здогадок і методологічно не експлікованих принципів, що на них Дільтей явно чи неявно намагався оперти своє історичне науковчення, Гуссерль систематично розгорнув і подав у "Логічних дослідженнях" прозорою й інтерсуб'єктивно доступною філософською мовою. Наприклад, уявленням Дільтея про "структурну якість" душевного життя і "внутрішній взаємозв'язок" психічних процесів з певного погляду виявилась співзвучною обґрунтована феноменологією ідея про інтенціональність свідомості. Коли в Гуссерля ця ідея резюмується в тому, що всяка свідомість характеризується спрямованістю на щось, є усвідомленням певного предметного змісту, то в Дільтея принцип інтенціонального аналізу робиться основоположенням, згідно з яким будь-яке відношення частин всередині цілого є їх відношенням до чогось. Розглянутий в руслі інтенціональних зв'язків свідомості, предметний референт цього відношення виявляється вже не варіативною психологічною характеристикою процесів осмислення предметів духовного світу, а немовби "вбудованим" у мінливі психічні переживання суб'єкта сутнісним інваріантом, внутрішнім єднальним зв'язком сторін відношення, єдністю предметного значення цілого. Отже, теорія інтенціональності забезпечувала Дільтеєві нову підставу для самої ідеї "даності" суб'єктові пізнання цілісних утворень, внутрішньо розчленованих і якісно структурованих ансамблів, що ними здебільшого і є виокремлені ним як предмет гуманітарного знання пам'ятки духовної культури, події та явища історичного світу. Завдяки цьому вперше відкривалась можливість з'ясувати, у який спосіб суб'єкт історичного пізнання має справу з неперервністю життєвого досвіду, від якого Дільтей тривалий час марно намагався перейти до неперервності історії.

Неперервність життєвого досвіду зовсім не є даною в безпосередній самонааявності фактів переживань, емпірично неспостережувана в буквальному розумінні слова. Проте вона не є й якимсь "фантомом", довільно сконструйованим на основі "механізмів" пси-

хіки або ж "операціональних" факторів свідомості. Неперервність такого типу взагалі не вивідна з психічних переживань, не є вона похідною й від емпіричних фактів, хоча — у формі єдності самосвідомості, внутрішнього часоусвідомлення, що становлять основу самоідентифікації індивіда в різних життєвих ситуаціях, — і виявляється фундаментальною передумовою раціональної організації досвіду, основою предметного з'єднання даних емпіричних спостережень і внутрішніх переживань у смислову послідовність подій. Свідомість завжди перебуває в неперервній течії своїх процесів і саме в цій неперервності знаходить власний, притаманний тільки їй *спосіб буття* — ось одне з тих теоретико-пізнавальних основоположень, яке аргументувала й запропонувала феноменологія. Але в такому випадку взагалі не виникало потреби конструювати неперервність досвіду з елементів переживань або ж пояснювати її на їх основі, як це намагався робити Дільтей.

Переорієнтація Дільтея з психологічного на феноменологічне обґрунтування знання мотивувалася й тим, що в річищі розробленої Гуссерлем теорії свідомості діставали задовільне виправдання більшість практикованих ним прийомів "структурного" аналізу фактів гуманітарної культури. Дільтей не без успіху послуговувався структурним підходом для описання процесів сприйняття явищ соціально-історичного світу, а також корелятивних із цим процесом переживань людиною власної суб'єктивності й внутрішніх взаємозв'язків духовного життя. Річ, однак, у тім, що систему понять і термінів, яка б відповідала такому підходові, йому досі ніяк не вдавалося вивести з "атомів" життєвого досвіду, логічно обґрунтувати в рамках емпіризму, що посилювало теоретико-пізнавальну неузгодженість його історичного науковчення. Ознайомлення з феноменологією показало, що попередні концептуальні утруднення його "критики" або без надмірних зусиль долалися на основі результатів аналітичної роботи Гуссерля, або ж зовсім відкидалися як псевдопроблеми. Це й закономірно, адже наступний розвиток феноменології невблаганно підтвердив: те, що Дільтей розумів під "життям", а Гуссерль — під "свідомістю", було, по суті, одним і тим самим утворенням*.

* Характеризуючи людину з погляду її духовності, котра виступає предметом гуманітарних наук, Гуссерль, зокрема, наголошував: "У цих науках теоретичний інтерес спрямований виключно на людину як особистість, на її особистісне життя й діяльність, точно так же, як і на ті утворення, що складаються в ході цих життя й діяльності. Особистісне життя є співгромадське життя в якості Я і Ми всередині певного суспільного горизонту, а саме всередині різноманітних простих або ж ускладнених суспільних утворень, таких, як сім'я, нація, наднаціональна спільність. Слово *жити* тут має вже не фізіологічний смисл, а означає цілеспрямоване життя, яке творить структури духовного порядку; в найширшому значенні це життя, що створює культуру в єдності історичності. Все це є темою різноманітних наук про дух" [95, 314-315].

Не дивно тому, що Дільтей врешті-решт визнає роль феноменології як *методу* розв'язання тих завдань, що їх він ставив у "критиці історичного розуму". Так, наприклад, розглядаючи основоположне для реальної практики історичного пізнання співвідношення між "зовнішнім" і "внутрішнім" — між емпіричними формами буття явищ духовної культури та їхнім смисловим змістом — він, маючи на думці "Логічні дослідження" Гуссерля, констатує: "Тут подається цікавий приклад методу передхоплення внутрішніх відношень за зовнішніми формами" [76, 40]. Звідси можна зробити висновок, що феноменологія визнається Дільтеєм і як засіб *переходу* від дослідження реальної практики історичного пізнання до розроблення його теорії, в тому числі й висвітлення філософського смислу герменевтики як сукупності правил і прийомів здобування гуманітарного знання.

Загальне спрямування цього переходу визначала феноменологічна теорія значення, яку Дільтей розглядає як інструмент систематизації "категорій життя" — тих, за його визначенням, універсальних структурних форм, через які життя як субстанція культури виражає свій внутрішній зміст. Тож він погоджується з Гуссерлем щодо того, що "в сфері значення панує апіорна закономірність, згідно з якою всі можливі форми значення перебувають у систематичній залежності від нечисленних первісних (primitive) форм" [76, 40]. Саме *категорії життя* і розглядаються Дільтеєм як такі первісні структурні форми об'єктивації предметних значень життя в соціально-історичному світі. Тому їм належить провідна роль там, де перед істориком культури стоїть дуже важливе для його дослідження завдання — розгадати таємницю індивідуальності іншої людини, здійснити перехід від виразів життя, розгорнутих у системах "об'єктивного духу" певної історичної епохи, до відтворення того, що в них виражено, до висвітлення принципів організації внутрішнього світу і змісту життєвих вартостей їх творців.

Ці категорії становлять для Дільтея ті інтерсуб'єктивні передумови розуміння, які спрямовують історичне пізнання і дають ученому-гуманітарію змогу заглибитись у "творчу лабораторію" іншої особи, відтворити споконвічну суть її життєвих ідеалів, поривань і прагнень, реконструювати повноту переживань власної суб'єктивності, багатство способів і барв бачення світу, виражених у продуктах її діяльності, тобто здійснити все те, що Шлейєрмахер вимагав від "конгеніальної" інтерпретації. Не випадково Дільтей застерігає, що категорії життя не годяться тлумачити як якісь концептуальні форми, котрі "апіорно застосовують до життя як щось йому чуже". Ні, вони "зачіпають саму сутність життя", що дістас у них свій вираз, тобто є його ж власними структурними формами [76, 232]. І коли взяти до уваги, що на той час (1907 р.) не без ідейних імпульсів, сприйнятих від Гуссерля, Дільтей починає розглядати системи культури ("цільові ряди") в усій їх історичній

розмаїтості вже як такі, що виникли "з завжди однакової структури життя" [29, 34], стає зрозумілим: під впливом феноменології дані категорії мислитель так само починає розглядати *вже в явній суперечності з ним же обстоюваним принципом історизму* — як однаково властиві всім людям надісторичні інваріанти самовиразу їхнього життя, предковичні форми його об'єктивації в системах культури, а через те й як самототожні основоначала структурної організації, сутнісного взаємозв'язку й взаємно однозначної відповідності внутрішнього досвіду, спільні і для життєвого світу автора, і для життєвого світу інтерпретатора його творчості. Інакше сказавши, в такий самий спосіб, як і позачасові "ейдоси", "сутності", "ідеальні предметності" та інші категоріальні "універсалії" свідомості, що їх Гуссерль проголосив носіями трансісторичних значень.

Таке трактування "категорій життя", судячи з усього, є наслідком екстраполяції Дільтеєм на гуманітарне знання ідеалів об'єктивної істинності знання природничо-наукового. Понад те, воно цілком узгоджується з його прагненням надати історичним наукам статусу об'єктивності, зіставного з об'єктивністю природничих наук, коли не безпосередньо впливає з цього прагнення. В уявленнях про характер наукової вірогідності гуманітарного знання Дільтей завжди виходив з того, що є лише один, незалежний від історичних обставин сприйняття, одвічний і незмінно істинний смисл, скажімо, художнього твору, який відповідає глибинності задумів, намірів і життєвідчуттів автора, що їх той свідомо чи несвідомо (здаймо романтичні симпатії Дільтея) виразив у своєму творінні. Отой-таки смисл і становить об'єктивне значення твору, яке інтерпретаторові й належить відтворити як єдино можливу об'єктивну істину, єдино правомірний й інтерсуб'єктивно значущий результат розуміння. Таку саму вимогу, по суті, ставив і Гуссерль.

Тому цілком логічно, що, обміркувавши виявлену Гуссерлем "ап'іорну" закономірність, пов'язану з первинними й похідними від них формами знання, Дільтей робить принципово важливе для себе спостереження щодо ролі феноменології і перспектив її застосування: "Разом із цією закономірністю, позаяк вона ап'іорна й суто категоріальна, ми наближаємося до основної і головної частини — до переходу від конституції "теоретичного розуму" до наукової свідомості" [76, 40-41].

Перехід до "наукової свідомості" в руслі феноменологічної експлікації предметних значень, властивих внутрішнім взаємозв'язкам життєвих структур, і передовсім самих "категорій життя" — цих першоначал розгорнення змісту і смислових зв'язків історичної свідомості в систематичне теоретико-пізнавальне вчення, засобів інтерсуб'єктивної трансляції гуманітарного знання, надання йому статусу всезагальності й необхідності — стає для Дільтея одним із двох можливих (коли зважати на всі методологічні засоби, що були в його розпорядженні) кроків до реалізації того теоретико-

пізнавального ідеалу, прагненням досягти якого він керувався. Цей ідеал полягав у тому, щоб по-філософському посвідчити можливість здобуття історичним пізнанням і гуманітарними дисциплінами вартості об'єктивних наук, положення яких за теоретичною строгістю були б зіставні з теоретичною строгістю положень досвідного, математичного природознавства. Нам же лишається тільки прослідкувати, що з цього вийшло.

2. Історичне розуміння, його предметний зміст і форми

Пропорційно запровадженню в теорію пізнання гуманітарних наук основоположень феноменологічної концепції філософії остаточно окреслюються й світоглядно-методологічні контури того герменевтичного повороту, що назрівав у поглядах Дільтея відтоді, як у складі його історичного науковчення ствердилося розуміння життя як субстанції-суб'єкта історичного процесу — реальної основи виникнення культури й джерела формоутворення способів й засобів історичного пізнання. Відтепер спільним основоначалом, що нерозривно пов'язує єдиносущими відношеннями історичну реальність та історичну свідомість, формоутворення "об'єктивного духу" і діяльність гуманітарія щодо їх освоєння, став один всеохопний контекст структурної неперервності, в якому й "історичний розум", і опановувані ним предмети, і засоби, і результати отого опанування однаково виявляються самовираженнями й продуктивними реалізаціями життя.

Зрештою невблаганно напрошувався висновок, що життя та його предметні втілення в культурі опановуються самим же життям, що воно саме в собі організоване як реальність з герменевтичною структурою. "Життя, життєвий досвід і науки про дух, — наголошує Дільтей, — перебувають, отже, в постійному внутрішньому зв'язку і взаємодії. Не концептуалізація (*begriffliches Verfahren*), а усвідомлення цілості психічного стану та його відтворення у переживанні утворює основу наук про дух. Тут життя осягається життям, і сила, з якою в науках про дух здійснюються ці два щонайперші процеси, становить передумову досконалості в кожній із ділянок цих наук" [76, 136]. Здійснюючись у часі й розгортаючись у культурно-історичний світ, життя зсередини впорядковане щодо утворення збагнених едностей значення своїх предметних виражень. Через своїх індивідуалізованих конкретно-історичних суб'єктів — видатних культурних діячів, політиків, реформаторів суспільства, релігії і моралі, письменників і поетів, малярів, композиторів і музикантів, а так само, звісно, істориків культури, філософів та інших учених гуманітарного профілю, чиї зусилля спрямовані на осягнення і роз'яснення творчих звершень безпосередніх агентів

культурно-історичного процесу, — життя само себе відтворює, об'єктивує та інтерпретує.

Отаким, коротко, *загальнофілософський* смисл герменевтичного повороту в поглядах Дільтея, який супроводила певна переорієнтація його світоглядної позиції. На схилі віку в філософських поглядах мислителя переважили об'єктивно-ідеалістичні тенденції, близькі до гегелівських. Проте схиляючись до об'єктивного ідеалізму як "особливого світогляду", "особливої настроєності душі", він вважає, що з боку методології історичного пізнання "магічна формула тотожності більше не робить зрозумілим відношення буття і мислення" [30, 180—181]. Увіч віддаючи перевагу об'єктивному ідеалізмові, близькому до гегелівського, Дільтей заперечує "неспокійну діалектику", вважаючи, що вона уже вичерпала свої можливості в розкритті "таємниці життя".

Щодо *методології* історичного пізнання, Дільтей віддає перевагу романтичній герменевтиці, яку він, залучаючи досвід знайомства з феноменологією, намагається переосмислити й пристосувати для досягнення стратегічних цілей свого історичного науковчення — розв'язання проблеми об'єктивної істинності гуманітарного знання, визначення критеріїв його наукової вірогідності. Те місце, яке у Канта відводилось трансцендентальній логіці — "логіці істини", Дільтей відводить герменевтиці [74, 222]. Виходячи, як і раніше, з передумови, на якій ґрунтуються історико-філологічні дисципліни, — з імпліцитного припущення ними можливості об'єктивно-значущого розуміння одиничного життєвого прояву, точно так же, як і суспільства, історії, людини*, Дільтей зосереджується тепер на тому, щоб уже на основі феноменологічного осмислення життя та його внутрішніх взаємозв'язків здійснити теоретико-пізнавальне виправдання цього припущення, висвітлити умови можливості об'єктивного пізнання соціально-історичного світу. "Сьогодні, — підкреслює він, — герменевтика вступає у зв'язок, який ставить перед науками про дух нове важливе завдання. Вона завжди обстоювала вірогідність розуміння, на протипагу історичному скепсисові й суб'єктивній сваволі: спочатку, коли спростувала алегоричне витлумачення (Біблії. — С. К.), і згодом, коли виправдала велике протестантське вчення внутрішньої зрозумілості Священного Писання з нього самого, на протипагу скепсисові Тридентського Собору, і знову, коли попри всі сумніви теоретично обґрунтувала наступальний розвиток історичних і філологічних наук у Шлегеля, Шлейєрмахера та Бека. Нині герменевтика має визначити своє ставлення до всезагального теоретико-пізнавального завдання, довести можливість знання про історичний зв'язок і віднайти засоби для його

* "Науки про дух прагнуть об'єктивного пізнання свого предмета, — констатує Дільтей. — ...Об'єктивне пізнання суспільства, історії, людини завжди становить їхню мету. Можливість такого пізнання є їхньою загальною передумовою" [76, 313—314].

здобування. Основоположне значення розуміння має бути пояснене. Починаючи від логічних форм розуміння, треба послідовно визначити в ньому досяжний ступінь загальнозначимості" [76, 217—218].

Справдження сподівань Дільтея, пов'язаних із проголошенням герменевтики знаряддям переборення скептицизму і суб'єктивістської сваволі в пізнанні історичного світу, перебувало у прямій залежності, *по-перше*, від можливості виробити теоретико-пізнавальний еквівалент практично-духовних здатностей людини розуміти чужі їй вияви життя, продукти культурної творчості інших людей і саму себе. "Витлумачення, — слушно наголошує Дільтей, — було б неможливе, якби життєві вияви (інших людей. — С. К.) були зовсім чужі (нам. — С. К.). Воно було б непотрібне, якби в них не було нічого чужого. Отже, воно пролягає між отих двох граничних протилежностей. Витлумачення взагалі потрібне там, де наявне щось чуже, що й повинне опанувати ним мистецтво розуміння" [76, 224].

По-друге, оскільки розуміння завжди напрямлене на засвоєння значень життєвих виявів, реалізація отих сподівань змушувала Дільтея віднаходити шляхи вписування явищ людського життя в наукову картину світу, актуалізувала розроблення способів раціонального теоретичного вираження сутності життя як субстанціальної основи і суб'єкта культурно-історичного процесу; відтворення його тими логічними та науково-пізнавальними засобами, що уживав їх він у своїй філософській творчості.

Зрештою, *по-третьє*, не менш істотним було і визначення того, якою мірою процес історичного розуміння як такий і кінцеві результати методологічного застосування герменевтики відповідали тому ідеалові наукової об'єктивності знання, що орієнтувався на нього Дільтей.

Дослідження характеру тих відповідей, яких доходить Дільтей у теоретико-пізнавальному осмисленні трьох згаданих груп проблем, досить, на нашу думку, для того, аби кинуть світло на філософський статус герменевтики в його історичному науковченні й на роль феноменології в її філософському самовизначенні.

Історичне пізнання розпочинається з розуміння і в якомусь сенсі завершується розумінням же свого предмета — людської індивідуальності або явища культури — на яких воно напрямлене. Проте предметний сенс "розуміння", з якого починається процес історичного осягнення, посутньо відрізняється від того "розуміння", яким він завершується. І проблема тут у тому, що з ряду цілком певних причин, пов'язаних передовсім з реальним ладом життєвого досвіду і, зосібна, з його нереклексивністю [34, 120—180], ми завжди *розуміємо* набагато більше, ніж *знаємо*, ніж можемо відтворити у формі знання, ба принаймні складно переповісти. А позаяк зрозуміти щось — означає тут виразити те, що ми зрозуміли, в логіці понять, то й завдання герменевтики полягало в тому,

щоб описати послідовність стадій і зміну форм розуміння, що ставив за вимогу Дільтей, як систематичний процес із контрольованим ступенем об'єктивності, раціонально відтворити процес розуміння від його початку до його кінця, зобразити його, скориставшись із герменевтичної рефлексії, у теоретичній формі. Отже, проблема, від розв'язання якої багато в чому залежав успіх Дільтеевого почину, полягала в тому, щоб показати, в який спосіб щонайперше, синкретично-нерозчленоване розуміння значень життєвих виразів, яке здійснюється через переживання їх і постає як визначальний фактор людського буття і життєдіяльності, перетворюється на загальнозначиму визначеність теоретично структурованого знання, годну конституюватись як об'єктивно-вірогідне положення науки.

У Дільтея вихідною даністю будь-якого розуміння завжди є вияви життя, його вираження, під якими маються на думці не просто знаки й символи, а зовнішні маніфестації деякого внутрішньолюдського змісту. Життєві вираження поділяються на три великі класи.

До першого з них Дільтей зараховує поняття, судження й складніші форми мислення та мислетвірні структури. Вони утворюють різноманітні галузі наукового (природничонаукового) знання й узгоджуються з нормами, правилами і вимогами формальної логіки. Відмітна ознака цього класу виражень — їх відповідність умовам наукової істинності, тобто логічна вірогідність і очевидність. Ці вираження в будь-яких ситуаціях місця й часу зберігають ідентичність свого внутрішнього змісту, який завжди значить одне й те ж і для того, хто висловлює судження, і для того, хто розуміє його. Саме на засвоєння цього ідеального внутрішнього змісту (значення) судження й напружене розуміння, яке завжди буває повним і не зустрічає жодних істотних утруднень. Однак цей клас виражень майже нічого не говорить розуміючому про їхній стосунок до структурних зв'язків душевного життя, і тому не дає жодного уявлення про їхній справжній внутрішньолюдський субстрат [76, 205—206].

До другого класу виражень належать людські дії і порухи, які хоча умисне й не напружені на те, щоб зробити якість повідомлення в формі знання, але воно в них все ж імпліцитно міститься. Внаслідок цього стосовно таких дій і порухів завжди можна зробити правдоподібні припущення про цілі, наміри і переживання, які в них виражені. Критерій виділення цих дій і порухів в окремий клас — їхня доцільність або недоцільність. І позаяк вони завжди здійснюються з якогось конкретного приводу, внутрішньолюдське, що виражається ними, є завжди частковим і однобічним, тобто не передає повноти і багатства дійсних життєвих зв'язків у їхній справжній сутності [76, 206].

Нарешті, третій клас життєвих виражень — це життєві вираження в справжньому розумінні цього слова, тобто такі, що свідомо й зумисне виражають людські переживання. Вираження, які нале-

жати до останнього класу, зринають, за Дільтеєм, з недосяжних світлових свідомості глибин людської душі і тому можуть розповісти про її життя набагато більше, ніж годне розкрити будь-яке психологічне самоспостереження. Водночас природу життєвих виражень третього класу характеризує те, що їхнє відношення до вираженого в них внутрішнього змісту надає в різних випадках надто різні можливості для розуміння цього змісту. Тому відмінна ознака і критерій виокремлення отих виражень у самостійний клас полягають у тому, що їх можна обговорювати й поцінювати не у визначеннях істини або схиблення (*wahr oder falsch*, як перший клас життєвих виражень), а тільки в термінах неправдивості і правдивості (*Unwahrhaftigkeit und Wahrhaftigkeit*). І суть справи у тім, що людські облуда, брехня, хитрощі та інші свідомі чи несвідомі виверти, недомовки годні притлумити, викривити до невпізнання, ба й навіть взагалі зруйнувати справжність відношення між вираженням і явленою в ньому духовністю його ініціатора. Особливо часто такого спотворення зазнають життєві вираження, породжувані злобою дня, суєтою буденного життя, скороминущими практичними інтересами. Все те, значення чого визначається тільки даним моментом, скороминуще і, за Дільтеєм, невблаганно приречене на щезання в круговоротах історії.

Зовсім інша річ — неоціненні й нетлінні витвори великих майстрів, що в них духовність поетів, письменників, художників, композиторів наче відокремилася від своїх творців і постає перед розумінням у своєму нескаліченому, внутрішньо правдивому зовнішньому вираженні. Адже годі уявити справді великий витвір мистецтва, в якому автор намагався б дати навмисно неправдиве уявлення про себе та своїх героїв, виразити щось, заздальгідь чуже своїй духовності. Саме тут, на межі між наукою і людською дією, пізнанням і практикою, каже Дільтей, зростає коло виражень, котрі "життя розкривають у глибині, неприступній спостереженню, рефлексії і теорії". "Іманентно правдиві" й "тривко фіксовані" життєві вираження, що ними є витвори мистецтва, уможливають вірогідне осягнення внутрішньолюдського — духовності їх творців [76, 205—207].

Три зазначені класи життєвих виражень і утворюють предметну сферу власне розуміння. Його Дільтей так само поділяє на елементарні та вищі форми.

Будь-яке розуміння, за визначенням Дільтея, виникає насамперед з інтересів і потреб практичного життя, де люди, спілкуючись і взаємодіючи між собою, перебувають в постійній залежності одне від одного, коли, наприклад, один має знати, чого хоче інший. Завдяки цьому спочатку й виникають елементарні форми розуміння. "Під такою елементарною формою, — пише він, — я маю на думці тлумачення (*Deutung*) одиничного життєвого прояву. Логічно воно може бути зображене як висновок по аналогії, заснований на відпо-

відності між аналогією й тим, що вона виражає. В кожному з перелічених класів одиничний життєвий прояв може тлумачитись таким шляхом. Рядок літер, складених в слова, що утворюють речення, є, вираженням деякого висловлювання. Вираз обличчя означає радість або біль. Елементарні акти, з яких складаються дії, такі, як піднімання предмета, опускання молота, розпилювання дров, вказують на наявність певних цілей. У цьому елементарному розумінні ми не доходимо до цілості життєвого зв'язку, що утворює постійний суб'єкт життєвих проявів. Не робимо ми також і ніяких свідомих припущень стосовно того, звідки таке розуміння могло виникнути" [76, 207]. Отже, елементарне розуміння, формуючись у повсякденному практичному житті й обслуговуючи його запити, не схоплює в єдності й цілості фундаментальність відношення вираження й явленої в ньому духовності, хоча й ґрунтується саме на цьому відношенні, виявляючи лише окремі його елементи — складові цілісного життєвого зв'язку. Сутність останнього розкривається тільки у вищих формах розуміння, вірніше — в осмислюючій їх герменевтичній рефлексії. Разом з тим вищі форми розуміння, складаючись з елементарного розуміння, водночас і відрізняються від нього.

Вчення про співвідношення елементарних і вищих форм розуміння у Дільтея водночас слугує виправданню традиційного розрізнення *прагматичного й історичного* витлумачення (Auslegung), що утвердилось у попередніх теоріях герменевтики*. Тому й перехід від першого до другого є водночас і переходом від елементарного розуміння до вищого, передумови якого містяться в самому ж прагматичному витлумаченні. Цей перехід, уважає Дільтей, уперше намічається там, де наявна більш або менш значна внутрішня дистанція між проявом чужого життя й життєвим досвідом людини, яка намагається його зрозуміти. Найчастіше саме в такій повсякденній ситуації з'являються неясності, прагнення подолати які спонукає до того, що точкою відліку для роздумів стає саме відношення вираження і його змісту, існуюче в нормальних випадках розуміння. Перехід до вищих форм розуміння розпочинається там, де саме розуміння й осмислююча його герменевтична рефлексія сягають свого справжнього вихідного пункту й основи — самого

* Прагматичне витлумачення і його форми виникають, за Дільтеєм, із запитів повсякденності. "Стосунки практичного життя вимагають також суджень про характер і здібності окремих людей. Ми постійно враховуємо тлумачення окремих жестів, виразів обличчя, цілеспрямованих дій або ж комбінацій всього цього; ці тлумачення наявні у висновках по аналогії, але наше розуміння веде нас далі: спілкування й торгівля, громадське життя, професія й сім'я вимагають від нас уміння проникати у внутрішній світ оточуючих нас людей для того, щоб переконатись, якою мірою ми можемо на них розраховувати. Тут відношення вираження і вираженого в ньому стає відношенням між різноманітним життєвим проявом іншої особи і внутрішнім зв'язком, що перебуває в його основі" [76, 210—211].

відношення, яке існує у реальному житті між розмаїтістю окремих зовнішніх виявів його та цілісністю їхнього внутрішнього змісту. Окремі вияви життя осягаються як частини цілого, котре як фундаментальне відношення визначає перехід від вираження до вираженого або ж від витвору до твірного — цільної структури життя, що підлягає відтворенню вищими формами історичного розуміння.

Вище розуміння Дільтей характеризує ще однією рисою, і до того ж тільки вона виявляє його власну природу й докорінну відмінність від актів елементарного розуміння. "Предметом розуміння, — акцентує він, — завжди є щось одиничне. І в своїх вищих формах воно з індуктивного збирання всього, даного в творі або в житті, висновує про цільність твору, особистості або життєвої ситуації. Однак тепер, при аналізі переживання й розуміння нас самих, виявилось, що одиничне є самоцінністю духовного світу. Так, єдиною самоцінністю, яку ми можемо стверджувати беззаперечно. Отож, воно цікавить нас не просто як приклад загальнолюдського, а й як індивідуальне ціле. Це заняття становить інтерес і посідає важливе місце в нашому житті, незалежно від практичного інтересу, який постійно спонукає нас рахуватись з іншими людьми... Таїна особистості спонукає нас до нових, дедалі глибших спроб розуміння заради неї самої. У такому розумінні відкривається царство індивідів, яке охоплює людей та їхні творіння. В отому-таки — величезна вага розуміння для наук про дух. Об'єктивний дух і сила індивіда спільно визначають духовний світ. На розумінні їх обох сперта історія" [76, 212—213].

Звідси добре видно, зосібно те, що людська індивідуальність цікавить Дільтея, як свого часу й романтиків, не просто і навіть зовсім не як екземпляр "людини взагалі", як то було у філософії Канта, Фіхте і надто Гегеля, а саме своєю несхожістю на інших людей, своїми неповторними, унікальними рисами й ознаками, до того ж з боку можливостей передати їх засобами науки. Осягнення особистості в цілості її самобутніх визначеностей та індивідуалізованих життєвих проявів — головне завдання вищих форм історичного розуміння.

Процес такого осягнення здобуває вигляду простежування відособлення й індивідуалізації загальнолюдського в розмаїтті духовних облич і конкретно-історичних існувань окремих людей. Адже людство точно так же, як і об'єктивний дух, містить у собі структурно розчленований порядок типів, внаслідок чого дослідження такого роду рухається "від порядку й структури в загальнолюдському до типів, з допомогою яких розуміння охоплює індивідів" [76, 213]. Разом з тим, оскільки необхідність такого розуміння — не стільки абстрактно-логічне, скільки засноване на принципі самоцінності особистості реальне життєве завдання, можливості його розгляду як суто логічної операції теж мають свої межі. Адже жодне загальне поняття логіки неспроможне вичерпати зміст одиничного.

Необхідність бути в згоді з логікою спонукає Дільтея вдатися до суто просвітницьки-раціоналістичного аргументу, згідно з яким індивіди єдині у своєму загальнолюдському естві й розрізняються між собою не "якісно", не за своєю сутністю, а немовби "кількісно", за своїм існуванням — через особливу акцентуацію в собі загальнолюдських рис, ступенем їх вираженості в окремих моментах свого душевного устрою. У такому разі саме в характері акцентуації загальнолюдського в рисах характеру окремої особи має полягати "внутрішній принцип індивідуації". Але крім цього наявні ще й постійно діючі на кожну людину ззовні й тим самим впливаючі на стани її душі різноманітні реальні історичні ситуації й життєві обставини, які Дільтей розглядає як "зовнішній принцип індивідуації". І коли б, підсумовує він, в акті розуміння виявилось можливим охопити в цілості взаємодію зовнішнього й внутрішнього — зміни душевного життя особистості під впливом реальних історичних обставин і варіації загальнолюдського через різноманітне акцентування моментів єдиної структури життя в окремих індивідах, — "тоді розуміння людей, поетичних і літературних творів було б доступом до великої таємниці життя" [76, 213].

Звичайно, реальні історичні обставини життя геніального художника, історичного чи культурного діяча, котрі охоплюють все те, що Дільтей визначає як "зовнішній принцип індивідуації", як правило, доступні більш-менш точному фактологічному описові. Але таким же очевидним є й те, що вони недостатні для осягнення "внутрішнього принципу індивідуації" особистості. Ці обставини — лише поштовх для творчих зусиль інтерпретатора, який намагається відтворити з зовнішніх даних, з "письмово зафіксованих слідів людського буття" становлення індивідуальності іншого. Тут, зазначає Дільтей, може йтися тільки про "схематичне й символічне зображення" [76, 213], тобто доводиться покладатися вже не на логіку, а на уявлення, фантазію й особистісну проникливість інтерпретатора, покликаного інтуїтивно "намацати", "схопити" й відтворити внутрішній принцип становлення індивідуальності іншого через осягнення в контексті історичного часу його життєвих проявів, що утворюють вихідну даність розуміння.

Шлях до такого осягнення й прокладають вищі форми розуміння. Серед них ключовими за важливістю для історика духовної культури є "вживання", "заглиблення", "проникнення" (Hineinversetzen) дослідника в дане йому життєве виявлення іншого, "відтворення" (Nachbilden) тих переживань, з яких воно виникло й які в ньому об'єктивовані, "знов-переживання" (Nacherleben) того, що колись уже відбулося в історичному світі, й зрештою, "витлумачення" (Auslegung), "інтерпретація" (Interpretation) опановуваного предмета, котрі завершують осягнення досліджуваного явища культури й внутрішнього світу його творця. Ці форми історичного пізнання й пов'язані з ними способи осягнення індивідуальності іншого й

утворюють сферу дії вищого розуміння. Вони напружені на засвоєння смислового змісту одиничних і унікальних предметів, що виникають між наукою й людською практичною дією, тобто переважно на продукти практично-духовного опанування світу, виділені Дільтеєм в третьому класі життєвих проявів як "внутрішньо правдиві" й "тривко фіксовані" життєві вираження.

Підхід вищого розуміння до свого предмета визначається завданням цього розуміння — дослідити смисловий зв'язок, даний в життєвому вираженні іншої людини шляхом проникнення, вживання, заглиблення дослідника в даний прояв життя. Це подолання чужості чужого вираження життя можливе, як уже зазначалось, тільки за умови припущення єдності людської природи. В основі цієї єдності перебуває, за визначенням Дільтея, "об'єктивний дух", який і опосередковує спілкування та взаєморозуміння індивідів. "Під об'єктивним духом, — пише Дільтей, — роз'яснюючи його місце в процесі розуміння, — я маю на думці розмаїті форми, в яких у чуттєвому світі об'єктивує себе те загальне, що є між індивідами. В цьому об'єктивному дусі безнастанно й постійно присутнє для нас минуле. Його царство простягається від стилю життя і форм спілкування до зв'язку цілей, що їх створює собі суспільство, а також звичаїв, права, держави, релігії, мистецтва, науки й філософії. Навіть твір генія репрезентує ідеї, життєвідчуття (Gemütsleben) й ідеали, що поділяються його часом і оточенням. Із цього світу об'єктивного духу наша самість (Selbst) з раннього дитинства здобуває духовний хліб. Він — медіум, в якому відбувається розуміння інших осіб і їх життєвих проявів. Бо все те, в чому об'єктивується дух, містить у собі те, що спільне для Я і Ти" [76, 208]. Завдяки об'єктивному духові життєвий зв'язок, котрий наявний у власних переживаннях дослідника, зустрічається й повторюється з усіма своїми можливостями в незліченному рядові випадків, діючий в ньому як сукупність його актуальних і потенціальних здатностей — як "орган" його розуміння, завжди є, за Дільтеєм, в принципі рівним самому собі, тобто ідентичним в усіх людях. У такому разі історик культури, заглиблюючись у чуже життєве вираження або ж у певну сукупність таких виражень, немовби заново відкриває себе в іншій людині, виявляє "я" в "ти" з допомогою того, що є спільне між ними, — з допомогою чинників інтерсуб'єктивного зв'язку індивідів.

Власний стан духу, якого історик культури слід досягнути для розв'язання завдання вищого розуміння, Дільтей визначає терміном "Sichhineinversetzen". Цей стан духу означає уміння дослідника поставити себе на місце іншої людини, здатність "спроєктувати" себе в її життєву ситуацію, увійти в її становище, "просякнувшись" її думками, почуттями й настроями, сприймати й переживати її оточення й події, що там відбуваються, таким же чином, як і вона сама. Він, цей стан, полягає в тому, щоб, сприймаючи й

переживаючи предмет розуміння, "пройнятися" його духом безвідносно до того, що це — людина чи твір мистецтва. Таким чином, підсумовує Дільтей, якщо вище розуміння життєвих проявів вимагає від історика "пройнятися" їх духом, тобто переживання втілених в них душевних зв'язків інших людей, то це переживання, в свою чергу, може бути описане як "перенесення (Übertragung) себе самого в деяку сукупність життєвих проявів" [76, 214].

На основі цього способу "заглиблення", або "транспозиції" (Transposition), розвиває далі Дільтей свої міркування, виникає вищий рід розуміння, в якому діє тотальність душевного життя — відтворення або знов-переживання. Якщо розуміння як таке звичайно становить собою пізнавальну операцію, котра розпочинається з руху, зворотного реальному ходові тієї події, що відбулася, тобто є актом пізнання, котрий рухається від кінцевого продукту — одиничного життєвого вираження, до джерела його виникнення, то повне й цілковите "вживання" дослідника в певну історично дану сукупність життєвих проявів засноване вже на розумінні, яке йде за лінією подій і здатне духовно відтворити реальний хід життя. Те, що охоплюється цим вищим родом розуміння, який досягається з допомогою станів духу, поіменованих Дільтеєм як "заглиблення" й "проникнення" в предмет, "співпереживання" й "співчуття" іншій людині, "перенесення" або "транспонування" себе в певну історичну епоху, які дозволяють йти "в ногу" (Mitleben) з нею, і є сам "плин життя" як субстанції-суб'єкта історичного процесу. У цьому розумінні "знов-переживання є творенням лінії того, що уже відбулося" [76, 214], тобто відтворенням у власному переживанні вже кимсь колись пережитого в *прямій* його послідовності. І якщо взяти до уваги, що цей рід розуміння має справу з "внутрішньо правдивими" життєвими проявами, якими й є твори геніальних поетів, письменників, художників, великих майстрів інших жанрів мистецтва, а також історичні хроніки, життєписи, літописи і т. ін., то на основі знов-переживання й відтворення, мабуть, справді можна робити цілком правдоподібні припущення стосовно багатьох обставин реального життя того історичного періоду, до якого належать їх творці.

На цьому рівні розуміння, коли оживає минуле, говорить Дільтей, ми здобуємо можливість йти вперед разом з історією певного періоду, разом з душевними процесами близької нам людини. Знов-переживання завершується тоді, коли здійснена, звершена подія, припущена через свідомість поета, художника або історика, розкривається перед нами в тривко фіксованому творі. Його триумф в тім і полягає, коли воно доповнює фрагменти історичного ходу подій таким чином, що ми переконуємося в тому, що маємо справу не з уламками, не з залишками, а з *цілісністю* твору або ж з *неперераністю* історичного перебігу життя. Такі форми духовного

життя, як "симпатія" ("співчуття", "Mitfühlen") і "емпатія" ("вчуття", "Einführung"), тільки посилюють енергію знов-переживання.

Які ж цілі переслідуються вищими формами історичного розуміння? Навіщо, приміром, відтворювати чуже душевне життя, коли розуміння зводиться до, на перший погляд, безконечного повторення одного й того самого — "перевідкривання" істориком культури себе самого в інших людях. Адже в кожній людині, коли б вона не жила, "згорнутий" і імпліцитно міститься один і той самий, за Дільтеєм, "об'єктивний дух". Та й структура життя, за його ж таки визначенням, теж завжди однакова.

Розуміння, за глибоким і правильним переконанням Дільтея, відіграє вельми істотну роль в інтелектуальному розвитку людини і утворює вагому частину в її прилученні до духовного надбання, яким ми зобов'язані історикам, поетам, художникам. Піднімається театральна завіса, і, слідкуючи за словами, виразами облич і порухами акторів, людина переноситься в інший світ, здобуває можливість пережити щось, яке перебуває за межами можливостей її власного життя. Саме в цьому відношенні розуміння й відкриває нам широкий спектр можливостей історичного й духовного існування людини, безперечно не існуючих для нас у межах реального перебігу нашого життя. Так, наводить приклад Дільтей, можливість переживання станів релігійного екстазу в особистому житті як для мене, так і для більшості моїх сучасників вельми вузька й обмежена. Але коли я читаю листи й праці Мартіна Лютера, повідомлення його сучасників, записи релігійних диспутів і церковних соборів, а також проникаю в його стосунки з офіційними церковними властями, я переживаю релігійний процес, в якому предметом суперечки виступають не що інше, як життя й смерть, процес такої вулканічної вибухової сили й енергії, який перебуває за межами можливостей безпосереднього переживання для людей мого часу. Однак я можу знову пережити це, переносячи себе в ті обставини, відтворюючи техніку спілкування з невидимим, надприродним світом і т. ін. І позаяк Лютер керував цим рухом, ми можемо зрозуміти його розвиток на основі зв'язку між загальнолюдським, релігійною сферою, конкретно-історичними обставинами життя і його індивідуальністю. В процесі цього розуміння розкривається релігійний світ в ньому і в його соратниках першого періоду Реформації, розширюючи для нас горизонт можливостей людського існування [76, 215—216]. Тільки цим шляхом вони й стають досяжними для нас.

Резюмуючи все це, Дільтей робить висновок, згідно з яким внутрішньо зосереджена людина може пережити багато інших, реально недосяжних для неї способів історичного й станів духовного існування людей в своїй уяві. "Обмежена обставинами, вона все ж може оглянути чужу красу світу й недосяжні для неї галузі життя. Кажучи загалом і в цілому, людина, обмежена і зв'язана

путами реального життя, звільняється не тільки мистецтвом, як це нерідко пояснювалось, але також і історичним розумінням. І ця дія історії, якої не помітили сучасні її ганьбителі (Verkleinerer), розширюється й поглиблюється на дальших щаблях історичної свідомості" [76, 216]. Експлікацію дії цих шаблів історичної свідомості Дільтей пов'язує з *витлумаченням, інтерпретацією* життєвих виражень, які й покликані увінчувати процес їх — життєвих виражень, розуміючого осягнення.

Ще у своїй праці "Виникнення герменевтики" Дільтей, визначивши основоположну операцію історичного пізнання як розуміння дослідником внутрішнього змісту духовного світу іншої людини через безпосереднє співчуття, співпереживання їй або ж через опосередковане знов-переживання й відтворення значущих виражень її життя, приходять до висновку, що "внутрішньолюдське", об'єктивуючись у культурно-історичному світі, здобуває своє найадекватніше зовнішнє вираження насамперед в мові. Внаслідок цього виявляється, що саме *література* (в найширшому розумінні слова) має величезне значення для історичного розуміння духовного життя, причому саме мистецтво такого розуміння здобуває свою кульмінацію (Mittelpunkt) саме в витлумаченні або інтерпретації життєвих проявів [78, 319].

Цей самий підхід Дільтей продовжує розвивати і в розглядуваній тут праці "Будова історичного світу в науках про дух", де розгортає подальші спроби теоретико-пізнавального узагальнення й методологічної систематизації практики розуміння, витлумачення й інтерпретації письмових джерел. Завдання такого узагальнення й систематизації актуалізувались хоча б тим, що вже на початок нинішнього століття завдяки не тільки Відродженню, протестантизму й романтизму, а й історичній школі, розвиткові різноманітних напрямків мовознавства (особливо порівняльно-історичного), літературної критики, історичного джерелознавства було нагромаджено значний досвід інтерпретації давно відомих і нещодавно відкритих свідчень історичного минулого людства, досвід, пов'язаний з критичним дослідженням культурних пам'яток минулого, визначенням характеру тих утруднень, що виникають при їх розумінні, подоланням неспівмірності підходів різних шкіл і традицій їх витлумачення, очищенням значного числа текстів від пізніших історичних нашарувань, відкиданням багатьох документів і творів, що приписувались тим чи тим авторам, як несправжніх і т.ін. Маючи на увазі все це, Дільтей констатує: "Точно так же, як природничонаукове дослідження дедалі більше удосконалювало експеримент, витлумачення й критика (письмових джерел. — С. К.) в ході історичного процесу розвивали все нові додаткові засоби розв'язання своїх завдань" [76, 217], хоча способи передавання цих засобів історичного й філологічного дослідження від одного покоління учених до іншого, як і раніше, лишаються недосконалими й поли-

спають бажати кращого. У чому ж своєрідність цих засобів витлумачення й літературної критики й як вона, ця своєрідність, пов'язана з недосконалістю способів їхнього успадкування вченими-гуманітаріями?

Відтворення й знов-переживання належного історичному минулому чужого прояву життя, відзначає Дільтей, розгортаючи свої міркування на цю тему, вочевидь засвідчили те, що розуміння ґрунтується на "особливого роду особистій геніальності" дослідника [76, 217]. Геніальності ж, як всі ми добре знаємо, ще нікому, нікого, ніколи й ніде навчити не вдавалось, і якраз у цьому, треба думати, — основний негаразд в успадкуванні методів розуміння й прийомів історико-філологічного дослідження. Однак оскільки розуміння неодмінно виявляється найважливішим завданням і постійно діючою умовою розвитку історичної науки, геніальність окремих осіб все ж перетворилась у своєрідний тип *віртуозності* або *мистецтва* — в *техніку* розуміння, яка удосконалюється разом з розвитком історичної свідомості. Ця техніка пов'язана передовсім з оволодінням фіксованими життєвими проявами, так що розуміння завжди може повернутись до них знову, якщо, наприклад, якась із спроб такого оволодіння виявилась не зовсім вдалою або й цілком безуспішною. "Розуміння тривко фіксованих життєвих проявів, що здійснюється згідно зі всіма правилами мистецтва, — підкреслює Дільтей, — ми називаємо *витлумаченням*. І позаяк тільки в мові (Sprache) духовне життя здобуває своє остаточне, вичерпне й тому таке, що робить можливим його об'єктивне розуміння (Auffassung) вираження, витлумачення здійснюється в інтерпретації наявних у *писемності* (Schrift) слідів людського буття. Це мистецтво є основою філології. Наукою про це мистецтво і є герменевтика" [76, 217].

Наука про правила наукового опанування певної предметної галузі дійсності, тобто про основи, принципи, передпосилки, методи та інші умови можливості об'єктивного її пізнання є, як відомо, *науковченням* (методологією) у вузькому значенні цього терміна. В розглядуваному нами випадку, коли йдеться про основи філології, — філологічним науковченням, яке, як ми мали змогу переконатись, Дільтей універсалізує й перетворює в *історичне науковчення* уже в найширшому значенні цього терміна. В усьому цьому, поза всяким сумнівом, вже міститься цілком певний *філософський смисл*, вкладуваний мислителем в поняття *герменевтики*. Тому лишалось на ґрунті уже проведеної роботи, спираючись на філософський потенціал феноменології Гуссерля, останнім зусиллям критичної рефлексії розгорнути цей смисл у зміст теорії історичного розуміння—в систематичне логіко-гносеологічне вчення, котре розкривало б методологію історико-філологічного пізнання, визначало б критерії об'єктивної істинності його результатів і встановлюваних положень, виправдовувало б (або ж навпаки, спростовувало б як напевно

неспроможні) його припущення і т.ін. Однак при спробі остаточного вирішення зазначених питань Дільтей знову-таки стикається з такими новими, на цей раз уже суто "метафізичними" утрудненнями, яких він так і не здолав. Внаслідок цього вони виявились, так би мовити, останнім словом "критики історичного розуму", "словом", котре загалом і в цілому й визначає місце теоретико-пізнавального вчення Дільтея в історії герменевтики, а характер цих утруднень — роль останнього в її прийдешніх метаморфозах.

3. Принцип історизму й проблема "метафізики"

Для кращого з'ясування джерел і характеру вищезазначених утруднень звернемося ще раз до вчення Дільтея про співвідношення елементарного й вищого (прагматичного й історичного) розуміння. Точніше — до *логіки*, котра резюмує способи мислительної діяльності гуманітарія в різноманітних ситуаціях його дослідницької роботи.

Своєрідність мислительних операцій, що реалізуються в елементарному розумінні, полягає в тому, що один і той самий особливий життєвий прояв у різноманітних і навіть у зовсім однакових ситуаціях цього розуміння може тлумачитись і як одиничний, і як загальний. Так, з частково відомих одиничних деталей, з деякого обмеженого числа випадків, у яких подібні життєві прояви виражали один і той самий (або подібний) духовний стан людини, будується відновлюючий цілість висновок, згідно з яким той самий зв'язок внутрішнього й зовнішнього міститься і в інших подібних випадках. Повторення раз по раз однакового значення слова, виразу обличчя, жесту, поведінки є підставою для висновку про наявність того ж таки змісту і в кожній новій, подібній до попередньої ситуації. Думка рухається в цих ситуаціях розуміння від часткового до часткового, хоча вже тут імпліцитно покладено відношення частковостей до загального. "Висновок від особливого до особливого, — пише Дільтей, — містить відношення до загального (*Gemeinsames*), яке представлено в кожному випадку" [76, 219]. Адже в таких висновках окремий випадок одиничного прояву життя щоразу підводиться під ідеальний тип загальнолюдського, пов'язаний, за Дільтеєм, зі структурним членуванням або внутрішньою будовою "об'єктивного духу" — під єдиний тип виразів обличчя, жестів, поведінки, слововжитку та ін. В елементарному розумінні, говорить Дільтей, "ми із загальності, в якій дано зв'язок виразу і того, що виражається, виводимо цей зв'язок в кожному окремому випадку; одиничний життєвий прояв поцінюється з допомогою цієї загальності як вираження духовного" [76, 210].

Цей двоїстий спосіб співвідношення в елементарному розумінні особливого і загального стає ще більш очевидним, коли замість висновку від відношення між декількома спорідненими одиничними

життєвими проявами людини до вираженого в них стану психіки робиться висновок про деякий складний стан індивідуального предмета. Наприклад, із зв'язку, що регулярно повторюється, із загального співвідношення між певними особливостями людського характеру робиться висновок про те, що в незвичайній життєвій ситуації це ж загальне поєднання особливостей характеру виявляє свою нову, до цього не відому *індивідуальну* рису.

Розглядувані елементарні мислительні операції, якою б' незвичною з погляду вищих цілей історичного розуміння не була пізнавальна цінність тих результатів, до яких вони приводять, є дійовими не тільки в повсякденному практичному вжиткові, а й у гуманітарних науках. На основі таких способів побудови висновків, говорить Дільтей, ми, наприклад, зарахуємо тільки-но знайдені містичні письмена, що підлягають дослідженню, або ж потребують хронологічної рекласифікації, до певного кола містики певного історичного періоду. Однак тенденція такого способу аргументації полягає вже не в тому, щоб розглядати окреме як прояв загального, а навпаки, щоб вивести загальне — тип такої писемності — з деякого числа окремих випадків і тим самим дати новому випадку більш глибоке обґрунтування.

Логічно ці форми елементарного розуміння можуть бути зображені як умовивід по *аналогії*, який, застосовуючись до нового випадку, стає *індуктивним* умовиводом. Ці два способи аргументації — аналогія й індукція — розрізняються в розумінні лише відносно, внаслідок чого воно, ґрунтуючись на них, може загалом і в цілому розглядатися з точки зору логіки саме як індуктивний умовивід. Посилаючись на обставини й спосіб відкриття Кеплером еліптичності орбіти Марса [76, 220], Дільтей підкреслює, що природознавство й гуманітарні науки єдині у використанні одного й того ж типу індукції: точно таким же чином, як Кеплер з допомогою геометричного споглядання із спостережень і обчислень вивів просту математичну закономірність, так і процес елементарного розуміння прагне зв'язати слова в смисл, а смисл об'єднати в структуру цілого, яке, однак, дане тільки в послідовності окремих слів.

Проте в історичному пізнанні цей тип індукції має й свої специфічні особливості. В розумінні він, як можна бачити з наведеного вище порівняння, є не виведенням загального закону з обмеженого числа випадків, а скоріше — таким висновком, який підпорядковує окремі випадки деякій загальній структурі або ж упорядкованій системі смислових відношень, розглядаючи їх як частину цілості, в контексті якої ці випадки тільки й здобувають свою остаточну визначеність, а вона — в них, тобто знову ж таки і як одиничні, і як загальні. В кінцевому ж підсумку виявляється, що в процесі розуміння такий тип індукції може бути логічною підставою для передбачуваної успішності висновку про кожний новий випадок тільки в вельми обмеженій мірі. Причому ступінь вірогідності вис-

новку стосовно кожного нового випадку, з яким стикається розуміння, не може бути гарантована, вважає Дільтей, ніяким загальним правилом. Критерієм оцінювання ступеня вірогідності висновку тут є не загальне правило, а щоразу інші обставини (внутрішні й зовнішні), в яких може бути даний один і той самий предмет розуміння, тобто контекст того цілого, до якого він належить, або ж оточення, в якому він перебуває чи зустрічається. "Завдання логіки наук про дух — знаходити правила для такого оцінювання" [76, 220], — підсумовує Дільтей свої міркування з розглядуваного питання.

Але що ж це за підступна й лукава логіка, правила якої за одних обставин можуть означати й приписувати одне, а за інших — щось принципово інше? Більш того, йдучи за напученнями цієї логіки, про один і той самий предмет навіть в одній і тій самій ситуації розуміння виявляється цілком можливим висловлювати взаємовиключні один стосовно одного предикати, ну хоча б вважати його водночас і одиничним, і загальним. А то й взагалі оцінювати вірогідність (об'єктивну істинність) наших знань про нього залежно від обставин, які щоразу можуть бути іншими. Між тим, як і будь-яка наука, історична наука — а в розглядуваному нами випадку йдеться саме про логіку "наук про дух", тобто про логіку історичного розуміння — теж мусить прагнути однозначних визначеностей, виключати будь-які двозначності, уникати несумісних висловлювань про один і той самий предмет, явище, подію і т.ін.

Такий стан справ ще якоюсь мірою виправданий стосовно елементарного (прагматичного) розуміння, яке — нереклексивне і "механізми" здійснення якого, висловлюючись мовою Гегеля, лишаються немовби "за спиною" у свідомості. Адже жодна "нормальна" людина в повсякденному практичному вжитку не замислюється над тим, що й як вона робить, коли читає книжку, слухає лекцію, просто веде бесіду з приятелем. Тому тут вищезазначена "дволикність" актів елементарного розуміння лишається непоміченою.

Інша річ — вищі форми історичного розуміння; яким, за визначенням, прагматичний його рівень надає елементи для відтворення цілісної структури життя. В них, отож, елементарне розуміння так само зазнає рефлексивного розчленування, що зняряддя його й покликана бути герменевтика — логіка й методологія гуманітарних наук. Саме ж історичне розуміння має безупинно контролювати себе в герменевтиці, раціонально реконструювати не тільки те, що воно осягає — предмет розуміння, але й те, як осягнення здійснюється, тобто бути просуванням до об'єктивної істини свого предмета, що усвідомлює і розуміє воно саме себе. Завдання логіки гуманітарних наук у тім і полягає, аби резюмувати і виразити вузлові моменти отого просування, отого шляху до істини. А позаяк "діло логіки" історичного розуміння констатується Дільтеєм не як dokonаний факт, але визначається як завдання, виражене у формі

належного, то звернімося до, так би мовити, "логіки діла" — до фактичного стану речей у його історичному науковченні з логікою поцінувань ступеня вірогідності тез гуманітарного знання порівняно зі справжньою цінністю розуміння.

Вихідний пункт для встановлення "*справжньої цінності*" (Wirklichkeitswerts) гуманітарно-наукових висловлювань, тобто для поцінування ступеня відповідності їх фактичному станові справ, ми, каже Дільтей, "знаходили у характері переживання, яке є усвідомлюванням (Innewerden) дійсності" [76, 218]. Коли переживання підноситься до пильної усвідомленості (Bewusstheit) в елементарних процесах думки, веде він далі, то останні помічають тільки наявні в ньому відношення, адже дискурсивне мислення репрезентує те, що міститься у переживанні. Розуміння ж ґрунтується передовсім на відношенні вираження і вираженого, наявного в кожному переживанні, яке може бути означене як розуміння.

Саме це відношення вираження і вираженого й переживається розумінням у його характерній властивості, відмінній од усієї решти. "І позаяк ми переступаємо вузьку сферу переживання тільки з допомогою тлумачення життєвих виявів, — акцентує Дільтей, — то звідсіля випливає, що центральним для будови наук про дух виявляється процес розуміння. Але це свідчить і про те, що його слід сприймати не просто як деяку мислетвірну дію: транспозиція, відтворення, заново-переживання — оті факти вказують на тотальність душевного життя, дійового у процесі розуміння. Тут розуміння пов'язане з переживанням, котре саме тільки і є усвідомлюванням (Innewerden), цілісним душевним життям даної особливої ситуації. Отже, в будь-якому розумінні наявне дещо ірраціональне, бо ж таке саме життя; розуміння ніколи не може бути подане за допомогою хоч би яких випрацьованих логікою формул. Зрештою, останню, хоча й цілком суб'єктивну вірогідність, закладену в отому заново-переживанні, не можна замінити жодною перевіркою пізнавальної цінності (Erkenntniswertes) висновків, у вигляді яких можна подати процес розуміння. То — межі, покладені логічному обробленню розуміння його власною природою" [76, 218].

Що тут-таки у ключовому з погляду "логіки діла" фрагменті щонайперш впадає в око? Те, що навіть на критико-рефлексивному рівні повторюється вже znana ситуація герменевтичного кола, взаємної опосередкованості у процесі розуміння частин і цілого з усіма її релятивістськими теоретико-пізнавальними наслідками? Виникла з якихось причин несумірність "*справжньої цінності*" розуміння і "*пізнавальної цінності*" його результатів? Мабуть, передовсім усе-таки незвичне для нас (таке, що навіть шокує багатьох дослідників) твердження про ірраціональність життя, розуміння його виражень і пов'язані з ним міркування про "логіку діла". Та звідкіля воно походить? Чи не з того, що історичне розуміння та його осмислення герменевтичною рефлексією примушують відмовитися

від традиційної логіки, вводять до такої проблемної ситуації теорії пізнання, де не спрацьовують її раціональні приписи? Спробуємо розібратися в цьому.

Дільтей, певна річ, — філософ-ідеаліст. Та попри те він ще й енциклопедично освічений історик культури, сумлінний учений-гуманітарій, котрий спробував увести до філософії (до теорії пізнання і методології науки) надто незвичні порівняно з усталеними класичними її традиціями міркування, пов'язані з дослідженням будови життєвого досвіду, з критико-рефлексивним осмисленням принципу конкретного історизму, що актуально функціонує тут, а тому і в теорії гуманітарного знання. Тому для згаданого розбору не зайвим буде звернення до декількох конкретних прикладів із музичної естетики, здатних проілюструвати ті утруднення, з якими стикається Дільтей мірою розробки теорії розуміння. Таке звернення до авторитетів і реальних фактів також, як відомо, може бути способом аргументації.

Щоб передати внутрішню суть музики, Ріхард Вагнер — старший сучасник Дільтея, що помер у рік виходу першого тому "Вступу до наук про дух", — вдається до образу моря. "Якщо *ритм і мелодія* є наче береги двох континентів — двох споріднених видів мистецтв (танку й поезії. — С. К.), що їх омиває й запліднює музика, то звук є текуча первісна її стихія, а безкраї простори цієї волги — море гармонії. Оком можна обхопити лише поверхню оцього моря, виміряти ж його глибину можна тільки серцем. Понад темною глибочинню стелеться сонячно-ясна поверхня: від одного берега йдуть, дедалі ширшаючи, ритмічні кола, від тінястих долин іншого берега виходить солодко томливе повівання, що здіймає на рівній поверхні гармонійні хвилі мелодії" [10, 178—179]. Поринаючи у це море, людина, за Вагнером, знову постає освіжена й переображена.

Це порівняння великим композитором і теоретиком мистецтва "темної глибочини" та "сонячно-ясної поверхні" музики, що їх, відповідно, можна обхопити тільки "серцем" і тільки "оком", є цілком доречним і для зіставлення раціональної неосяжності джерела й таємниці її зародження та тієї математичної точності, з якою можна описати й розчленувати породжений "внутрішньою сутністю" генія продукт — музичний твір. Адже теорія музики — то є конечно раціональна річ, що має за основу найтонші математичні співвідношення, і це в буквальному розумінні стосується правил побудови мелодії, організації ритму, розміру (такту), законів гармонії та ін., так що порушення їх композитором у творчому процесі абсолютно неприпустиме. То яке ж все-таки їхнє співвідношення одне з одним — процесу творчості та його результату?

Теорію музики, так само, до речі, як і ази віршування, рифмування слів у розмірні віршовані рядки, можна вивчити й засвоїти, подібно до, скажімо, математики, навіть вищої. Засвоїти ж в ана-

логічний спосіб творчий хист поетичного чи музичного генія ще ніколи та й нікому не пощастило, і не тому лишень, що досі немає й не було ніколи наукової теорії такої творчості. Про музику, не без сарказму говорить Вагнер, "ми, хоч як воно складно, вже не раз намагалися висловлюватися ясно, — про музику, а не про створення її" [10, 672]. Багато хто, глузливо веде він далі, з незворушною безроссудністю підхоплювалися створювати музику будь-якого зразка, намагаючись *наслідувати* Бетховена. Без сумніву, при цьому в їхньому намірі завжди було бажання створити щось добре, хоча, як у Мефістофеля, котрий чинить добро, а проте усьому зичить зла, виходило лише навпаки. "Немає сумніву й у тому, що кожному з них хотілося хоч би раз створити дійсно справжню мелодію, такий бетховенський образ, що він як живе життя стояв би перед нами. Та чому ж може зарадити вся *ars musicae severioris* (наука серйозної музики) і навіть *musicae jocosae* (жартівливої музики), коли образ аж ніяк не бажав з'являтися та й ще менше від того — дозволити це створення музики. Проте все, що написано нині, є таке схоже на музичні образи Бетховена, що подеколи видається за звичайнісіньку копію; а втім усе це, бодай і складене якнайвправніше, і найменшою мірою не справляє отого чину, як позбавлене й натяку на мистецтво та й майже до сміховинного незначне... (далі у нотному запису наводяться перші такти 5-ї симфонії Бетховена. — С. К.) що, одначе, на будь-якому концерті пробуджує зануджену публіку від летаргії і вводить в екстаз!.. Тут, мабуть, діє своєрідна обставина, та я боюся, що бажання вивчити її до кінця завело б нас до містичних безодень і той, хто забав би податись туди слідом за нами, в очах ученого музичного світу видався б глупаком, що англійці вважають ним — згідно з Карлейлем — кожного містика" [10, 675—676].

Та може, Вагнер тут зовсім не є авторитетом для нас, а такий собі містик, відірваний від життя романтик, навіть ірраціоналіст? Таж ні, либонь, ніхто не був годен так віртуозно, так майстерно змагатися з пошлістю і міщанством у мистецтві та музиці, як це вдавалося Вагнерові, каже О. Ф. Лосєв. "Естетика Вагнера і є естетика революційного пафосу, що його він зберіг на ціле життя й з молодечим завзяттям передав ще 1849 р. у статті "Мистецтво і революція". Ідеалом Вагнера, попри всі життєві колізії, завжди зоставалоя "вільне об'єднане людство", непідвладне, за словами композитора, "індустрії й капіталу", що руйнують мистецтво. Це нове людство, на думку Вагнера, мусить бути наділене "соціальним розумом", який опановує природу й її плоди задля загального добра. Вагнер мріє про "наступні великі соціальні революції", шлях до яких указує перетворююча роль мистецтва. Він покладає надію на людську природу, з глибини якої сходить у безмежні простори "чистої людяності" нова художня свідомість" [51, 8]. Звісно, Вагнер (як і Дільтей) — представник свого часу, своєї соціальної верстви,

і тому у його естетичному кредо, так само як у світогляді більшості талановитих, непересічних культурних діячів минулого, уживаються вкупі, співіснують і змагаються одна з одною різні тенденції. Але таким же безперечним є й те, що для нас важливі у його творчій спадщині живе, а не віджило, вогонь, а не попіл.

Порівняймо тепер думки Вагнера про ясність музики і неосаяжність таїн музичної творчості з роздумами Дільтейа про історичне вивчення музики та музичне розуміння. Останнє, як і загалом усяке розуміння, також мусить відбувати стадії заглиблення, відтворення, наново-переживання музичного твору, тобто в певному сенсі покликане бути повторенням творчого акту генія. "У процесі переживання, — говорить Дільтей, — власна особистість не була приступна для нашого розуміння ні у формі свого звірення, ні в глибині того, що вона містить в собі. Мов якийсь острівець з неприступних глибин того, що вона містить в собі, зводиться маленька сфера свідомого життя. Але вираження зринає із цих глибин. Воно — творче. І отак у процесі розуміння стає приступним для нас саме життя, приступне як певне відтворення творчості" [76, 220—221].

А який же подальший рух герменевтичної рефлексії, що осмилює історичне вивчення й розуміння музики? "У подальшому розумінні музика становить собою так само вираження якогось переживання. Переживання тут означає будь-який вид зв'язку окремих переживань у теперішньому та в спогаді, вираження процесу фантазії, в якому переживання освітлюється зсередини у цьому, що він розвивається історично, світі звуків, де все, перетворюючись на засіб, на вираження, злучилося в історичну неперервність традиції" [76, 221—222]. А втім, веде далі Дільтей, "жодна історія музики нездатна сказати що-небудь про те, як переживання робиться музикою. І це саме й є щонайвищим досягненням музики, що в якійсь музикальній душі, пробуваючи там як темне, непевне, як таке, що часто-густо перебігає для неї самої непомітно й ненавмисне, здобуває своє кришталєво-чисте вираження в музичному образі. Тут нема ніякої двохярусності переживання й музики, ніякого подвійного світу, ніякого перенесення з одного в інший... В усім світі мистецтва музична творчість найбільш строго пов'язана з технічними правилами й найбільш вільна стосовно душевного пориву" [76, 222].

У кінцевому ж підсумку виходить, що саме у взаємопереходах в музиці строгих технічних правил і вільного душевного поривання "сконцентроване осереддя всього творчого й водночас — ніколи остаточно не розкрита таїна того, яким чином звукові послідовності, ритми означають щось таке, чим вони самі не є... Шляхи художника несповідимі. Відношення музичного до того, що воно виражає для слухача і що, таким чином, у ньому для нього звучить, певне, збагненне й піддається уявленню. Ми мовимо про інтерпретацію

музичного твору диригентами чи виконавцями. Інтерпретація — то будь-яке відношення до музичного твору. Її об'єкт — щось предметне. Те, що психологічно діє в художникові, може бути ходом від музики до переживання або ж від останнього до музики, або ж навперемінку одним і другим, а те, що перебуває в основі душі, не використовується зовсім, бо частіше від усього не переживається художником само по собі. Воно рухається в сутінках душі непомітно і тільки в творі здобуває своє повне вираження динамічне співвідношення, існуюче в цих глибинах. Ми можемо вчитати це співвідношення тільки з твору. Саме у тому й полягає цінність музики, що вона є його вираженням, опредметнює для нас те, що творить у художникові як його душа" [76, 222—223].

Гадаю, що процитованого й розглянутого досить для того, аби переконатись у практично повному збігові позицій Вагнера і Дільтея стосовно більшості питань розглянутої теми. Різниця, мабуть, лише в характері підходу до одного й того ж предмета у Вагнера — геніального композитора, музиканта, видатного теоретика мистецтва, і у Дільтея — історика культури, вченого-гуманітарія, якого захоплюють саме філософські, логіко-методологічні питання духовного опанування цієї предметної галузі гуманітарними науками: "Із цього викладу (процесу музикального розуміння. — С. К.) випливає, що різноманітні види схоплення (*das Auffassen*) — з'ясування, зображення й репрезентація в дискурсивному результаті разом утворюють метод, напрямлений на охоплення й вичерпання переживання. Позаяк переживання незбагненне, і ніяке мислення нездатне проникнути в його сутність, позаяк саме пізнання виступає тільки в переживанні, оскільки усвідомлення переживання заглиблюється тільки разом з ним самим, то це завдання видається безконечним... Тепер же до нього приєднується ще й розуміння (*das Verstehen*) — таке ж предковічне завдання, коли воно теж передбачає переживання як метод. Вони утворюють дві взаємодіючі сторони логічного процесу" [76, 224—225]. І оскільки з використанням традиційних форм логіки як концептуального засобу розгортання цього заснованого на переживанні методу в теорію й методологію гуманітарних наук у Дільтея нічого не виходило, він змушений констатувати: ані історичне вивчення музики, ані осмислення герменевтичною рефлексією процесу розуміння музичного твору неспроможні сказати, яким же все-таки чином переживання робиться музикою.

Отже, і питання про те, як співвідносяться між собою "темне", неусвідомлюване, невідконтрольне для рефлексії, приховане від внутрішнього зору навіть геніального художника, й "кришталево-чисте" (у Вагнера — "темна глибочінь" і "сонячно-ясна поверхня" моря музики), процес музичної (і не тільки музичної) творчості і її результат, так і лишається в історичному науковченні Дільтея (як і в естетиці Вагнера) відкритим. Та все ж лишається й світла оптимістична впевненість, що тільки з співвідношення значення,

означаючого і означуваного ми можемо "вчитати" те, "що творить у художникові як його душа". Сутність проблеми у тому, яким саме чином його "вчитати". І отаке щире, пряме, відкрите визнання незбагненності, невідтворюваності розглянутих і споріднених з ними "речей" засобами наукової раціональності в тому її вигляді, як вона тоді актуально конституювалася в науці, а через те й відповідно розумілася вченими й філософами, — невимірно благодатніший для дальшого розвитку науки й засобів теоретичного осмислення духовної культури крок, аніж вочевидь демагогічні (або й просто невіглаські) запевнення таких собі технократичних "авторитетів" стосовно того, що з отакими "речами" (на кшталт таємниць впливу художнього твору на людську душу), мовляв, давно все зрозуміло (самої душі немає — і край), що понад те — "від лукавого" й нема чого, далєбі, розводитись довкола них і вивершувати над ними всілякі зайві "метафізичні" химери.

Усе це й дає підставу для висновку, що ті констатації, які мислитель робить впродовж аналізу логіки історичного розуміння, зумовлені не так "збітками" загальноідеалістичної світоглядної його позиції, як неймовірною складністю, теоретичною неосвоєністю внутрішніх співвідношень тієї предметної царини, до систематичного філософського осмислення якої під науковим кутом зору він удався одним з найперших, коли не найперший поміж учених. Звідси й його вимушені міркування про "межі розуміння" [76, 226—227] які (межі) Дільтей пов'язує з родом буття, даного розумінню тому чи тому життєвому прояві іншої людини або ж певній історичній сукупності таких проявів.

А проте не можна не бачити й того, що в історичному науковченні Дільтея, всупереч його ж таки твердженню, що вищі форми розуміння ґрунтуються на елементарних його формах і органічно на них зростають, фактично утворився розрив між прагматичним й історичним рівнями розуміння. Іншими словами, між реальною, "живою" практикою розуміння і його абстрактно-всезагальною науковою "теорією", що, власне, й оберталася неможливістю встановити критерій об'єктивної істинності гуманітарного знання — несумірністю "справжньої цінності" розуміння й "пізнавальної цінності" його результатів, незіставністю первинних форм розуміння і похідних від них "інтерпретативних", раціонально організованих форм гуманітарного знання під час визначення ступеня наукової вірогідності останніх.

Зазначений розрив, унаслідок якого первісні форми розуміння, що "переживають" своєрідність чужого буття й якість незбагненно для самих себе долають його чужість, хронологічну дистанційованість і належність до історичного минулого, у Дільтея не потрапляли у "фокус" теоретико-пізнавальної рефлексії, не ставали експліцитним набутком методологічної самосвідомості гуманітарних наук, не підпадали під логічну раціоналізацію та ін., був одним

із свідчень впливу на пізнавальний процес нерефлексивних "механізмів" життєвого досвіду. Через оті вельми складні "механізми" та завдяки їм-таки навіть у суто "особистісне", скидалось би, знання, не кажучи вже про наукове, "проникають" культурно-історичні передумови й інтелектуальні традиції організації життя та науково-теоретичної діяльності, функціонуючи в ньому як його, отого знання, імпліцитні смислові зв'язки й анонімні фактори успадкування, засвоєння, відтворення і рефлексивного аналізу суб'єктом.

Не можна сказати, що Дільтей зовсім не помічає отієї обставини або ж, помічаючи, чомусь геть не звертає на неї уваги. "У всякій насиченій культурними співвідношеннями свідомості, — міркує він, — перехрещуються розмаїті цільові зв'язки. Вони можуть ніколи не бути водночас наявними у свідомості. Для того, аби зробити свій вплив, кожний з них аж ніяк не повинен неодмінно перебувати у свідомості. Проте вони — не вигадані фіктивні сутності. Вони — психічна дійсність. Лише вчення про набутий (у розумінні не "вроджений", не "ап'іорний". — С. К.) зв'язок душевного життя, діючий, не будучи чітко усвідомленим, і такий, що вбирає в себе інші зв'язки, може зробити зрозумілим отакий стан речей" [27, 62]. Так уважав Дільтей, хоча вже самий характер його міркувань про логіку історичного розуміння вказує на те, що даний "стан речей" у його принципових рисах і філософських наслідках для основоположення гуманітарного знання так і не зробився для нього "зрозумілим". І передовсім тому, що ним же висунута ідея про культурно-історичну зумовленість гуманітарного знання донауковим життєвим контекстом [9, 55] так і не набуває належного методологічного розвитку в його теоретико-пізнавальному вченні, хоча сама логіка історичного розуміння вимагала повороту герменевтичної рефлексії від факту знання до факту життя, до осмислення життєво-практичних передумов гуманітарних наук. А проте первісні форми розуміння, що описує їх Дільтей через категорію "історично-дійового зв'язку" (*historischer Wirkungszusammenhang*) життєвих структур суб'єкта розуміння, так і зостаються в його концепції приналежністю життя, а не гуманітарно-історичного знання й герменевтичної рефлексії, дорефлексивною історичною визначеністю людського буття, а не експліцитною методологічною визначеністю історичної свідомості.

У підсумку і підґрунтя щойно розглянутого розриву "живого" розуміння і його раціонально осмислюваного ("інтерпретативного") результату, і культурно-історичні "механізми" їхнього взаємного опосередкування, і засоби заповнення "вакууму", що виникає між ними, Дільтеєві розкрити так і не пощастило. До того ж саме ці ланки, які не вловлювала критична рефлексія і яких через те бракувало їй для підтворення в теорії гуманітарного знання цілого процесу "розуміючого" засвоєння життєвих виражень, і ста-

вали на заваді з'ясуванню надійних критеріїв об'єктивної вірогідності підсумкових його форм і остаточних результатів, визначенню ступеня адекватності засвоєння і теоретичного відображення духовного утворення, як воно постає в розумінні. Усе це часто-густо й підштовхувало Дільтея до висновків про ірраціональність розуміння, його логічну невідтворюваність критико-рефлексивними засобами герменевтичної методології.

Теоретико-пізнавальна невиражальність "первісно-розуміючих" способів засвоєння чужих життєвих виявів через їх заново-переживання та її щойно розглянуті наслідки багато в чому пов'язані у Дільтея з тим, що дослідження критеріїв об'єктивності гуманітарного знання він поставив у пряму залежність від розв'язання іншого завдання — з'ясування можливостей наукового осягнення життя як основопочину культури і джерела, що породжує засоби історичного й філософського мислення. "Втілення того, що зароджується в нас у переживанні й розумінні, — наголошує він, — і становить собою життя як зв'язок, який охоплює людський рід. І позаяк ми нині підступаємо до того грандіозного факту, що є для нас вихідним пунктом не тільки в науках про дух, але так само й у філософії, треба заглибитись у сутність наукового опрацювання цього факту й охопити саме життя в його первозданному стані" [76, 131].

До такої постановки питання підводила насамперед та обставина, що всі ті ланки процесу розуміння, котрі Дільтей зусиллям герменевтичної рефлексії намагався об'єднати в узгоджене теоретичне ціле, якимсь чином самі собою пов'язуються й гармонізуються в реальному життєвому процесі, в повсякденній практиці людського спілкування й взаєморозуміння, тобто є конститууючими факторами неперервного ходу й поступального історичного розвитку самого життя. З цього погляду розуміння практично досягне і є безконечно повторюваним емпірично спостережуваним актом, здійснюваним людськими індивідами в історичному перебігові життя. Труднощі виникали при намаганнях вичерпно виразити феномен розуміння в термінах методологічної герменевтики, перевести його зусиллям рефлексії в поняття теорії гуманітарного знання. Проблема, отже, полягала в тому, щоби визначити можливості, накреслити шляхи й відшукати теоретичні та методологічні засоби переходу від реальної життєвої практики людського розуміння до перетворення його живих зв'язків на експліцитне надбання історичної свідомості, на основоположний для теорії гуманітарного знання принцип філософського мислення.

У загальному вигляді правомірність вимоги охопити людське життя засобами науки, а внутрішні взаємозв'язки життєвого досвіду зробити змістовими визначеннями філософського мислення не можна заперечити. Питання натикалося на невідповідність тих концептуальних засобів, що Дільтей послуговувався ними у своєму філо-

софському вжитку, завданню раціонального відтворення історичних підвалин духовної культури й відображення сутності життя в термінах науки.

Із цієї невідповідності походить і антиномічність отієї ситуації, в якій, по суті, опинився Дільтей через необхідність зробити життя й повноту його історичних зв'язків, що діють у розумінні, об'єктом наукового дослідження, а саме це дослідження піддати рефлексивному розчленуванню за допомогою герменевтики. Хоча, як він не раз наголошував, людське усвідомлення світу й самосвідомість і виказують своє походження із життя, життєвості нашого "я", однак "ота життєвість — більше, ніж Ratio" [27, 70], тобто життя не-виражальне в усій своїй сутності у термінах класичної теорії філософської рефлексії й створеної її засобами концепції філософії. Сутність же самої антиномії полягає в тім, що, з одного боку, ми подибуємо у Дільтея твердження, згідно з яким "нарівні з науками та історичним ладом життя життєвий досвід утворює реальне підгрунтя філософії" [29, 65], а з другого — визнання того, що життя неможливо поставити перед судом розуму [76, 261, 359 та ін.], втіленням якого традиційно вважали саме новоевропейську науку й зрослу з критико-рефлексивного осмислення її методології та практики раціоналістичну філософію. З тези про несумірність життя й розуму випливало, що життя неможливо вичерпно раціоналізувати й відобразити засобами наукового пізнання, що воно не має цілковитої логічної прозірності та ін.

Постає, однак, і питання такого ґтибу: якщо життя не поділяється на розум без остачі, то хто тут "завинив" — життя чи розум? Коли розглядати щойно наведені міркування не "взагалі", а конкретно-історично, то їхня суть, напевно ж, зовсім не у проповіді Дільтеєм якоїсь одвічної й непереборної "іраціональності" життя, переживання й розуміння людиною його об'єктивацій у духовній культурі, а в констатації ним неможливості раціонально відтворити змістову повноту його історичних виявів і внутрішніх взаємозв'язків концептуальними засобами, випрацьованими на той час класичною й сучасною йому філософією й актуально застосовуваних ним у розв'язанні завдань свого історичного науковчення. І коли, далі, взяти до уваги, що культ і теорія розуму в тих його ідеалістичних формах, у яких він обожнювався класичним раціоналізмом, та й уся опера на нього онтологія історії й суспільного буття людини й справді не витримали суду історії, породивши низку "непорозумінь" між філософською свідомістю і реальним життям (це, зокрема, показав Енгельс, розглядаючи центральну тезу Гегеля: "Все дійсне розумне, все розумне дійсне"), беззастережно інкримінувати Дільтеєві іраціоналізм за констатацію несумірності життя і розуму може лише переконаний прихильник просвітницької ідеології, котрий твердо стоїть на позиціях ідеалістичного раціоналізму і має його за непервершений здобуток філософського мислення.

Адже Дільтей — то вчений цілком певного історичного періоду. Тож єдиний розум, який він знав, до якого апелював і концептуальні можливості якого міг поцінувати від імені реальностей життя, досвіду предметного і методологічного самовизначення гуманітарних наук та свідчень історичної свідомості — то аж ніяк не безпомильний просвітницький розум з усіма його беззаперечними історичними достоїнствами і вагомими набутками у змаганні з феодальною ідеологією, проте й не меншими вадами, властивими його надто поверховим уявленням про раціональне світовлаштування, а так само його центральному основоположенню — "я мислю" і похідному від нього принципу абсолютної тотожності, спекулятивного зрівняння мислення і буття, логічного й історичного.

Дільтеєве виявлення невідповідності випрацьованих класичним раціоналізмом методів дослідження свідомості цілям свого історичного науковчення, розуміння неможливості розв'язати за їх допомогою завдання основокладення гуманітарного знання на рівні науки взагалі є наче внутрішньою підоймою розвитку його філософської творчості, означеної пошуком концептуальних альтернатив логічному апіоризмові, спекулятивній абстрактності й аісторичності філософського мислення класики. Саме для того, аби усунути оту невідповідність, він і висуває ідею створення нової теоретико-пізнавальної психології, а згодом, зневірившись у її можливостях розв'язати проблему теоретичного синтезу знання, вдається до романтичної герменевтики, у світлі методологічних приписів якої життя може бути охоплене розумінням тільки у категоріях того значення, що мають його складові частини, предметні втілення та об'єктивації для осягнення цілого. Та чи розв'язується за допомогою герменевтики центральна проблема дільтейівської "критики" — проблема загальнообов'язковості (об'єктивності) гуманітарного знання?

У дусі тих вимог, що ставились Дільтеєм до цього знання, ані загальна теорія розуміння, ані методологічна герменевтика, яка експлікує її, не давали задовільної відповіді на порушені ним питання і, отже, не переборювали релятивізму його історичного науковчення. Адже, з одного боку, такі безупинно оновлювані предметні ділянки розуміння, як життя людства, його суспільний устрій і культурний розвиток в історичному поступі є динамічними, рухомими цілостями, які, на відміну од світу природи, ніколи не можуть знайти остаточного завершення. Те саме чинне і щодо освоєння цих реальностей гуманітарно-історичними дисциплінами, пізнавальні результати яких у контексті неперервності історичного й культурного розвитку людства завжди й неминуче будуть відносними навіть і тоді, коли вчені-гуманітарії цілком щиро й сумлінно прагнуть у своїх судженнях об'єктивності. Адже кожне нове покоління вчених завжди виявляє в науковому мисленні своїх попередників історично минуці передумови, породжені реальними

обставинами їхнього життя (не кажучи вже про явні помилки, передсуди та ін.).

З іншого боку, всупереч безупинній історичній плинності, мінливості, варіативності значень речей і понять кожна наука все-таки претендує на загальнозначущість своїх положень, тобто ставить вимогу об'єктивної істинності, яка передбачається в самій суті наукового підходу до розуміння суспільно-історичного світу. Тож навіть і тоді, коли Дільтей наголошує, що життя й життєвий досвід є повсякчас оновлюваними джерелами (*immer frisch fließenden Quellen*) розуміння суспільно-історичного світу, що тільки ідучи від життя розуміння проникає в нові й нові глибини цього світу і що лише через зворотний вплив на життя й суспільство науки про дух домагаються своєї найвищої і безупинно поліпшуваної значущості, оті міркування супроводить незмінне застереження, згідно з яким шлях до такої практичної дієвості гуманітарних наук має пролягати через розв'язання проблеми їхньої об'єктивності. Інакше кажучи, якщо мають бути можливими "строго наукові науки про дух", котрі задовольняють вимогу "загальнозначущості", тоді вони мають бути свідомо й критично напружені до визначення критеріїв своєї об'єктивності [76, 137—138].

Однак в пошуках таких критеріїв Дільтей доходить висновку, що будь-яке намагання безпосередньо співвіднести субстанціальну цілість життя та її репрезентацію у життєвому досвіді людини, а отже, і будь-яка спроба вичерпно охопити сутність життя в знанні про нього обертається в науках про дух "зіткненням між тенденціями життя і метою науки" [76, 137]. Суть їхнього конфлікту, як то впливає із самої природи дільтейвського історизму, полягає в тому, що "суха теорія, мій друже, а дерево життя одвічно зеленіє", що життя має бути адекватно відображене в дискурсивно-поняттєвих визначеннях науки, котра, проте, не годна дати життю вичерпне щодо його сутності теоретичне відображення. "Царство життя, охоплене як його об'єктивація в потоці часу, як його будова відповідно до відношень часу і потреби (*Egwirkens*), — розвиває Дільтей оту думку, — є історія. Вона є ціле, яке ніколи не може бути завершеним... Значення частини тут визначене її відношенням до цілого, однак оте ціле слід розглядати як об'єктивацію життя і розуміти через оте відношення" [76, 241].

Звідси напрошувався руйнівний для логіки історичного розуміння висновок, згідно з яким, приміром, для істориків цілковито об'єктивне розуміння змісту історичного процесу, точнісінько так само, як і вичерпне визначення значення складових його — окремих суспільних ансамблів і культурних цінностей, стає можливим тільки в момент завершення людської історії, коли життя, "нарешті", вичерпно об'єктивує себе, остаточно розкриє свою сутність і виявить свої потенції. І поки такий, як не кинь, у всіх відношеннях маловтішний історичний фінал не настав, гуманітарним

наукам не лишалося нічого іншого, як впасти у "непробивний релятивізм", приректи себе на скептицизм, удовольнитися нескінченним здобуванням завжди лише відносних істин, приречених на глум з боку кожного нового покоління вчених і на зникнення у водокрутах історії. Усе те, певна річ, зовсім не відповідало тому ідеалові об'єктивної досконалості гуманітарного знання, зіставного своєю загальнообов'язковістю з природничо-науковим, обґрунтувати яке прагнув Дільтей у своїх теоретико-пізнавальних дослідженнях.

Аналогічний за своєю загальнометодологічною сутністю стан речей зберігається і щодо іншої кардинальної проблеми Дільтеєвого історичного науковчення — науково-теоретичного зображення індивідуального, що його Дільтей проголосив єдиною самоцінністю історичного світу. Герменевтиці ж було відведено роль довести можливість об'єктивно-вірогідного розуміння індивідуального історико-філологічними дисциплінами. Відповідну суперечність зафіксував Дільтей у своїй характеристиці особливостей історичного розуміння, що її (цю характеристику) варто визнати парадигматичною для всієї теоретико-пізнавальної герменевтики, котра має діло з текстами культури, з інтерпретацією писемно зафіксованих слідів людського буття. "...Розуміння мусить спробувати зв'язати слова в смисл, а смисл окремих слів — у структуру цілого, даного у послідовності слів. Кожне слово визначено-невизначене. Воно містить варіативність значень. Засоби синтаксичного співвіднесення цих слів так само обмежені й багатозначні; смисл виникає тоді, коли невизначене визначено побудовою речення. Чисто так само цінність композиції, утвореної реченнями, у певних межах також лишається багатозначною і має бути визначена із цілого. Оце визначення визначувано-невизначуваних одиниць є характеристикою герменевтики" [76, 220].

Зміст наведеної цитати не полишає місця для сумніву в тому, що теоретико-пізнавальна герменевтика не дає задовільної відповіді на питання про можливість наукового пізнання індивідуального, бо ж не розкриває передумов *однозначного* теоретичного визначення властивих йому самотніх рис у формі знання в об'єктивно-науковому розумінні цього терміна. Навіть коли цілковито абстрагуватися від неминучого моменту суб'єктивності, притаманного будь-якій історичній інтерпретації завдяки індивідуальності і конкретно-історичній приналежності її ініціатора, результати історичного розуміння, розглядувані з точки зору їхньої наукової вартості, однаково лишаються відносними й умовними, адже процес взаємного опосередкування частин життя й цілого, тексту й контексту, прилучення культурної пам'ятки до повсякчас нової історичної ситуації й життєвих обставин виявляється практично нескінченним. Уже лише через це дані гуманітарних наук не можуть претендувати на загальнозначущість, тобто конституюватися в об'єктивно-вірогідному

розумінні, зіставному, як на тому наполягав Дільтей, з аналогічними характеристиками природничо-наукових істин.

Тож попри вихідні установки Дільтея, котрий проголосив, що "розуміння і тлумачення є метод, застосований науками про дух", що "в розумінні об'єднуються всі функції цих наук" і що "воно містить у собі всі гуманітарно-наукові істини", вперше відкриваючи людині світ [76, 205], насправді виявлялося, що розуміння, розглядуване у контексті його ролі в історичному пізнанні, є методом, який не веде до об'єктивної істини цього предмета в науковому сенсі цього терміна. Тому з методологічного боку герменевтика як учення про історичне розуміння надто мало знаменувала собою переборення згубного для філософії історичного релятивізму, суб'єктивізму й скептицизму, тим паче коли врахувати, що Дільтей не визнає "неспокійної діалектики" і похідної від неї проблеми розв'язання відносності наукового знання.

Та чи тотожний релятивізм герменевтичної методології, що виник як результат спроби Дільтея ввести принцип історизму до теорії пізнання, зробити його основоположенням філософського мислення, тому скептичному суб'єктивізму й методологічному соліпсизмові, які обтяжували психологічне обґрунтування гуманітарних наук, надто у розв'язанні проблеми теоретичного синтезу знання? Інакше кажучи, чи правомірно ставити знак рівняння між описовою психологією й герменевтикою в історичному науковченні Дільтея, як ото нерідко чинять у нашій літературі [59,65]? Гадаю, що методологічні утруднення історичного науковчення Дільтея, а водночас і все те, що кваліфікується звичайно як психологізм його концепції розуміння, походять з більш глибинного й деструктивного конфлікту у поглядах мислителя.

Задля експлікації витоків і характеру отого конфлікту нагадаємо, що визначальним для формування цілей і завдань "критики історичного розуму" було прагнення Дільтея об'єднати у цільній системі філософських поглядів дві супротивні інтелектуальні традиції, уособлювані відповідно Романтизмом і Просвітництвом.

Перша з них стимулювала переважний інтерес Дільтея до широкої і не охопної природознавством ділянки гуманітарної культури та історичних літописів як предметного поля наукового пізнання і філософського основокладення, правила за імпульс в утвердженні й розвиткові мотивів "філософії життя" в його творчості, заздалегідь визначила прихильність мислителя до "метафізики індивідуальності", психологічного описання і герменевтичного аналізу живого цілого людської душі як до способів осягнення "внутрішньолюдського" через його переживання і розуміння, альтернативних логічним процедурам класичного культу розуму.

Друга стала зразком систематичності й послідовності, що їх прагнув домогтися Дільтей у критико-рефлексивному осмисленні життя та історичного світогляду, який зростає на ґрунті наукового

дослідження життєвих об'єктивацій у системах культури, отим еталоном довершеності, філософської доскональності і методологічної дисципліни мислення, що він орієнтувався на них у теоретико-пізнавальному основоположенні гуманітарних наук.

Гадаю, що саме конфлікт між "філософією життя" в традиціях історичного й естетичного світогляду романтизму й просвітницьким ідеалом гранично обгрунтованого наукового знання в традиціях "філософії самосвідомості" — знання, яке характеризується абсолютною вірогідністю, всезагальною і необхідністю (загально-обов'язковістю), остаточністю й непорушністю, і став одним з найруйнівніших неузгоджень у теоретико-пізнавальному вченні Дільтея, що визначив у кінцевому підсумку долю і концептуальний образ його герменевтики.

І справді, позаяк, з одного боку, Дільтей проголошує життя реальним підґрунтям і внутрішнім джерелом розвитку соціально-історичного світу — соціальних інститутів, форм суспільної свідомості і систем духовної культури, а його структурні зв'язки розглядає як категоріальні визначення гуманітарного знання, долучаючи сюди й філософію з притаманними їй критико-рефлексивними установками, ця резонна теза ставила під сумнів вихідне основоположення "філософії самосвідомості" про онтологічний пріоритет та автономність самодостатнього розуму, зафіксоване картезіанському принципі "я мислю". Кинувши тінь на "чистоту" "самоочевидність" і "самодостатність" теоретичного відношення суб'єктивності до світу, описуваного на основі принципу самодіяльності осягаючого мислення, Дільтей, по суті, руйнував вихідне основоположення "філософії самосвідомості", з якого випливало спекулятивне зрівняння "я мислю" і "я є", розумного і дійсного, логічного і історичного.

Таке зрівняння, сконструйоване класичним раціоналізмом на основі методологічної систематизації досвіду розвитку фізико-математичного природознавства (положення якого, одного разу відкриті, як відомо, однаково істинні в усіх можливих світах, неодмінні для всіх часів і народів) і універсалізоване ним у його теоретико-пізнавальній формі до рівня загальносвітоглядного постулату, насправді виявлялося щоразу конкретно-історичною тотожністю мислення самому собі, повсякчас коригованою плином самого життя як тією динамічною цілістю й завжди оновлюваним культурним середовищем, із контексту якого воно виникає й відособлюється в абсолютне основоположення філософського знання. Тому й твердження Дільтея про історичну рухомість принципу тотожності мислення і буття на основі перетворення життєвого досвіду й історичної будови життя на універсальний горизонт світоглядного самоосмислення людини й джерело змістової генези філософського знання стало передумовою переборення створеної "філософією самосвідомості" мертвої абстракції трансцендентального суб'єкта, завжди і

в усьому рівного самому собі, єдиним актом і єдиним предметним відношенням якого до світу був акт знання. Такий крок передбачав заміну трансцендентального суб'єкта філософської класики дійсною історичною людиною як повноправним вихідним пунктом усього багатства своїх життєвих виявів і предметних реалізацій у культурно-історичному світі і в цьому сенсі — справжнім першопочиним повнокровної філософії.

З іншого ж боку, усвідомлення життям самого себе в процесі світоглядного самоосмислення людини в горизонті історії і в основоположенні теорії знання, тобто самоусвідомлення життя в його рефлексивних визначеннях і категоріальних формах — отих вузлових моментах методологічної самоексплікації й теоретико-пізнавального обґрунтування гуманітарних наук — як і досі, розглядається Дільтеєм у річищі інтелектуальних традицій і нормативних вимог саме "філософії самосвідомості". Отієї ж таки, що виходила з того, що людський розум незалежний від життя й історії, що він знаходить джерело розвитку і творчої активності виключно у самому собі, що оте джерело вичерпно відкривається у трансцендентально-рефлексивному акті "я мислю" як вільно самодіяльному акті абсолютного самовизначення людини у світі, з якого логічно вивідне геть усе — й історія, й системи духовної культури, й принципи раціонального влаштування життя аж до існування зовнішнього світу і самої людини.

Таким чином, Дільтей розглядає самоусвідомлення життя в світлі концептуальних ідеалів тієї ж таки "філософії самосвідомості", наріжний засновок якої він сам же й зруйнував. Зруйнував уже хоча б тим, що поставив на місце самодіяльного розуму — життя в його поступальному розвитку і конкретно-історичних взаємозв'язках. Зрозуміло, філософія самосвідомості була зруйнована не лише цим, суто негативним до неї ставленням, а ще й вимогою перетворити антиспекулятивний принцип конкретного історизму на основоположну характеристику методологічної рефлексії над фактом гуманітарного знання, на внутрішній критерій концептуального структурування самої філософії. Вимогою, що виявилася не менш згубною для "філософії самосвідомості", аніж визріла в її традиціях ідея трансцендентального методу для впровадження історичного виміру в теорію наукового знання й критичного самоосмислення філософії у світлі свідчень історичної свідомості.

Оте повсякчас відтворюване у творчості Дільтея протиборство двох ідейно-теоретичних традицій — романтичної і просвітницької, поетично-мистецького й раціонально-наукового способів освоєння світу, основоположень "філософії життя" й "філософії самосвідомості" — становить, на мою думку, головну деструктивну суперечність його історичного науковчення. За самим характером свого вияву у поглядах мислителя ця вихідна колізія лишала тільки дві можливості для свого розв'язання, передбачала тільки два шляхи

переборення конфлікту між життям і самосвідомістю, тенденціями життя і метою науки — "поглинання" одного начала іншим. Адже всі попередні спроби об'єднати життєво-практичні і раціонально-наукові елементи світогляду в деякому всеохопному синтезі, в єдиній системі філософських поглядів насправді виявлялися лише формальним компромісом між ними, хиткою рівновагою, що й становило причину Дільтеєвої безнастанної невдоволеності здобутим у своїх теоретико-пізнавальних шуканнях, заздалегідь визначивши, зосібна, й те, що другий том "Вступу до наук про дух" так і не з'явився за життя мислителя.

Обидві зазначені можливості репрезентовані в останніх працях Дільтея як тенденції розвитку його філософської думки, хоча теоретично реалізовані аж ніяк не однаковою мірою. Вони увіч проступають у контексті його міркувань щодо природи світової єдності, вихідних принципів світогляду і виражені ним у вигляді альтернативи: "Розум чи воля — основа світу? Якщо ми визначимо її як мислення, то потрібна воля для виникнення абичого. Якщо вбачати в ній волю, то треба визнати як передумову цілепокладальне мислення. Проте воля й мислення невивідні одне з одного. Тут межа логічного мислення про основу світу, і містици випадає відобразити її живу сутність" [30, 180]. Розв'язання конфлікту між волею і розумом, практично-духовним і науково-теоретичним у рідше романтичних традицій "філософії життя" прирікало гуманітарні науки і методологічне вчення Дільтея на ірраціоналізм. Воно аж ніяк не давало змоги домогтися тих цілей, що він поклав їх собі, взагалі збочувало зі шляхів науки і методологічної рефлексії над фактом гуманітарно-історичного знання, по суті, обертаючись розривом його концепції з раціональним мисленням і традиціями серйозного філософування. Не дивно тому, що "морок містичного" мало наснажує Дільтея, через що ота можливість розв'язання суперечності не дістає у його працях скількись ґрунтовного теоретичного розвитку і розгорненого концептуального втілення.

Дільтей схиляється до іншої можливості — до переборення конфлікту між історичною динамікою життя і метою науки на основі розуму й логічного мислення, віддаючи перевагу світоглядній максимі об'єктивного ідеалізму, вираженій Гете в поетичній формі: "Щоб все було єдиносущим Духу, живилось силою і розумом Його" [30, 181]. Принципово раціоналістична орієнтація на створення енциклопедичної системи знання, що зростає з основоположення гуманітарних наук, — системи, в якій життя як реальний першопочин духовної культури, перебувши стадії сумніву і рефлексії, тобто критичного самоосмислення, здобувало б "самосвідомість", виражаючись у формі "дійсного знання", цілком недвозначно проступає у Дільтеєвому розумінні завдань і остаточного покликання філософії.

Останню він визначає як вищу енергію усвідомлення реальностей життя у формі знання — як "свідомість про кожну свідомість і знання про все знання" [76, 7]. Її призначення у тім і полягає, аби "резюмуючи, узагальнюючи й обґрунтовуючи, завершити наукове осмислення життя" [76, 6]. Виходячи з того, що для основоположення наук про дух неприйнятний ніякий інший метод, окрім наукового [76, 4], Дільтей підсумовує: "Коли охоплювати проблему знання в такому обсязі, тоді її розв'язання в теорії знання слід схарактеризувати як *філософське самоосмислення*. Вона становитиме передовсім виключне завдання основоположної частини філософії; із цього основоположення зростають енциклопедія наук і вчення про світогляди (Weltansichten), і в них обох завершується праця філософського самоосмислення" [76, 7]. Отже, теоретико-пізнавальний ідеал наукової організації гуманітарного знання, покликаною розкрити "таємницю життя" в "дійсному пізнанні" і водночас здійснити — щоправда, вже за допомогою герменевтичної, а не традиційних форм трансцендентальної рефлексії, — власну логіко-методологічну експлікацію, визначити джерела свого виникнення й критерії об'єктивності, лишається для Дільтея непохитним. Домогтися отого ідеалу, послуговуючись науковим методом, й мав мислитель за останній і вищий щабель історичного та критичного самоосмислення гуманітарних дисциплін, а норми наукової раціональності — за найадекватнішу форму теоретичного розгорнення результатів цього самоосмислення у змісті філософського знання.

Що ж стосується власне герменевтики, то з погляду її використання для розв'язання проблеми філософського основоположення гуманітарних наук лишалась, по суті, лише одна можливість — можливість її перетворення з теорії розуміння й методології інтерпретації життєвих проявів у теорію й методологію наукового знання. Реалізація цієї можливості знову ж таки була пов'язана з розв'язанням завдання критико-рефлексивного перетворення "живого" розуміння з безпосередньо-предковічної життєво-практичної визначеності людського буття у всезагальну визначеність дискурсивного мислення — в факт гуманітарного знання, відповідний критеріям і нормам наукової раціональності. І коли взяти до уваги, що справді наукове знання для Дільтея — то "об'єктивно-необхідне знання", однією з фундаментальних типологічних ознак "справжності" якого є його "очевидність" (Evidenz), що метод філософського основоположення цього знання полягає в "зворотному русі" (Rückgang) мислення від "цільового зв'язку", спрямованого на здобування такого знання, до визначення умов здійснимості цієї мети, а так само те, що шлях прямування методологічної рефлексії від одиничного й випадкового в реаліях життя до всезагального й необхідного у знанні про нього, від факту знання до умов його можливості описується в розглядуваному нами випадку як шлях до "чіткої і виразної свідомості" (... zu klarem deutlichem Bewusstsein)

і наявного в ній необхідного й всезагального зв'язку [76, 6-8], не лишається ніяких сумнівів: усе те, що Дільтей характеризує як останній і вищий щабель філософського самоосмислення, є ніщо інше, як класичний раціоналістичний (картезіансько-кантівський) ідеал методологічної самосвідомості і теоретико-пізнавального основоположення наукового знання, найпоєднаніше реалізований Гегелем у його "Енциклопедії філософських наук".

Відкинувши найезотеричніші з нашарувань гегелівської спекулятивної "метафізики", Дільтей, проте, зберігає недоторканим її центральну ланку — ідеал об'єктивності наукового знання як знання, беззастережно вірогідного у своїй всезагальності і необхідності, гранично обгрунтованого передовсім у цих фундаментальних внутрішньонаукових визначеностях своєї загальнозначущості, інтерсуб'єктивності, загальнообов'язковості, аподиктичності. Саме цей, прийнятий тільки для математики й природознавства ідеал об'єктивності знання Дільтей і поширює на увесь терен гуманітарних наук як критерій їхньої предметної істинності й еталон філософського основоположення*. І хоча мислитель намагається розв'язати проблему обгрунтування історичного пізнання іншими порівняно з класичним раціоналізмом засобами й насамперед — з допомогою відповідним чином переосмисленої романтичної герменевтики, однак щодо гуманітарних наук означений ідеал об'єктивності знання невблаганно нав'язував свою логіку розвитку їхньої методологічної експлікації і теоретико-пізнавального осмислення, диктував цілком певну лінію філософської аргументації, що заторкнула й герменевтику в самій її "антиметафізичній" концептуальній сутності.

Йдеться насамперед про те, що піднесення герменевтики до рангу логіки історичного розуміння і методології гуманітарних наук за одночасного підпорядкування її принципів і приписів ділу обгрунтування об'єктивності історичного знання у душі розв'язання цього питання класичним раціоналізмом на практиці оберталось введенням до герменевтичної теорії пізнання колись було відкинутих Дільтеєм постулатів спекулятивного ідеалізму. Оті постулати відроджувалися передовсім під час розв'язання проблеми об'єктивності історичного розуміння, до того ж уводяться Дільтеєм у такий спосіб, що "реальний принцип пізнання в науках про дух" і проблема

* Ще 1883 р., формулюючи завдання "критики історичного розуму" і міркуючи над типом науковості, що мають орієнтуватися на нього гуманітарні дослідження, Дільтей зазначав, що висловом "наука" він позначає ту сукупність фактів духовного штибу, стосовно якої звичайно й уживають слово "наука". "Оті факти духовного штибу, що вони історично склалися в людстві і що на них у згоді із загальноприйнятим слововживанням поширюється назва наук про людину, історію і суспільство, складають дійсність, яка підлягає не опануванню, але передовсім нашому осмисленню" [26, 114]. Тим, на що у XIX і на початку XX ст. — "у згоді із загальноприйнятим слововживанням" і т.ін. — поширювалася назва "наука", було, як відомо, досвідне, математичне природознавство.

об'єктивності результатів цього пізнання як головна проблема теоретико-пізнавальної герменевтики виявляються нерозривно пов'язаними в одному істотному моменті: розв'язання зазначеної проблеми потребувало уведення до герменевтики, оскільки вона стала теорією гуманітарного знання, таких підстав об'єктивності історичного розуміння, що самі не зазнають впливу історії. "Розуміння, — зазначає у цьому контексті Дільтей, — є віднайдення Я у Ти; дух виявляє себе у дедалі вищих рівнях зв'язків; оця самототожність духу в Я, у Ти, у кожному суб'єкті спільноти, у кожній системі культури, зрештою, у тотальності духу і всезагальної історії робить можливим узгодження різних дій у науках про дух. Суб'єкт знання тут тотожний предметові знання, останній же є одним і тим самим на усіх рівнях своєї об'єктивації. Якщо завдяки цьому виявляється об'єктивність витвореного суб'єктом духовного світу, то постає питання, якою мірою це може зарадити розв'язанню проблеми пізнання загалом?" [76, 191—192].

Останнє питання, проте, знов-таки є тут суто риторичним, бо ж центральна проблема теорії історичного пізнання — проблема об'єктивності результатів розуміння, як можна бачити, уже розв'язана Дільтеєм. Розв'язана за рахунок філософської реабілітації пріснопам'ятного об'єктивно-ідеалістичного принципу тотожності суб'єкта і об'єкта, спекулятивного зрівняння мислення і буття, з уявлення про принципову нетотожність яких у соціально-історичному світі свого часу виходили представники історичної школи, а слідом за ними й Дільтей. Інакше кажучи, ціною уведення до теорії історичного розуміння основоположного принципу отієї-таки спекулятивної "метафізики", що він проголосив її колись неможливою, відкинувши разом із нею й витворену на її основі філософсько-історичну концепцію.

Аналогічну процедуру ототожнення категорій "життя" і "дух" Дільтей проробив і стосовно герменевтики уведенням до складу її основоположень уявлення про принципову рівність життя самому собі, про завжди і в усі часи однакову структуру його внутрішніх взаємозв'язків як про умову і передпосилку об'єктивно-вірогідного осягнення гуманітарними науками його предметних виражень у культурно-історичному світі. "У мові, у розумінні інших осіб, у літературі, у висловлюваннях поетів або ж істориків, — зазначає він, — скрізь ми подибуємо знання закономірних внутрішніх зв'язків, що йдеться про них. Я глибоко сумую з приводу чогось, я прагну щось зробити, я бажаю настання якоїсь події — ці і сотні подібних до них зворотів мови містять такі внутрішні зв'язки. Я виражаю у цих словах внутрішній стан, не осмислюючи його. Це завжди внутрішній зв'язок, що дістає там своє вираження. Коли хтось зі мною розмовляє, я розумію те, що в ньому відбувається... Тепер я питаю, на чому ґрунтується таке знання... Уявімо собі мистецтво витлумачення, спрямоване на інтерпретацію

виражень життєвого плину й літератури, і нараз стає зрозуміло: те, на чому ця герменевтика засновує всі наявні духовні зв'язки, саме і є стійкими структурними зв'язками, що регулярно виявляються в усіх духовних виразах життя" [76, 18-19]. І хоча перед тим Дільтей веде річ про "тисячорічну працю" історичного розвитку форм зовнішнього вираження людської психіки, проте це вже не міняє суті діла. Пропонована ним формула внутрішньої структурної тотожності життя й духу самим собі у його герменевтиці з її принципом "тут життя осягається життям" виконує ту ж таки функцію вищого основоположення теоретичного синтезу гуманітарного знання і критерію об'єктивності історичного розуміння, що її у класичному раціоналізмі виконувало уявлення "я мислю" — "думка, що мислить саму себе", абстракція "свідомість загалом".

Але ж саме це верховне основоположення спекулятивного ідеалізму Дільтей колись зневажливо затаврував як "голе уявлення" і, назвавши його "фікцією генетичного пояснення", відкинув, позаяк у ньому, замість того щоб розглядати людину як невід'ємну частину суспільства й продукт історичного розвитку життя, імпліцитно припускалося, що "людина загалом" як носій "свідомості загалом" може передувати суспільству та історії. І якщо колись у своїх виступах проти класичного раціоналізму й просвітницької філософії історії Дільтей обстоював тезу, згідно з якою людська природа змінюється в ході історичного розвитку, то тепер, зіткнувшись з непереборною загрозою релятивізму і з небезпекою скептичної суб'єктивізації результатів історичного пізнання, він знову вертається до відхиленого було переконання, схиляється до того, аби вважати її історично незмінною в своїй внутрішній суті.

Отож, коло невблаганно замикалося, як не візьми, і передовсім з погляду концептуально-методологічного. Позаяк герменевтика лишалася спеціальною гуманітарною наукою про правила і прийоми мистецького філологічного витлумачення писемних джерел, остаточні результати, здобуті за допомогою практикованих нею психологічних форм історичного розуміння, були обтяжені неминучими нашаруваннями релятивізму і суб'єктивізму, через що виявляли нездатність конституюватись як об'єктивно-вірогідні положення у науковому сенсі цього терміна, організовуватись у теоретичну систему інтерсуб'єктивно-всезагального і доказового знання. Позаяк же герменевтику Дільтей обернув із спеціальної методологічної практики філології і психології на філософію гуманітарних наук — на логіку історичного розуміння й систему теоретико-пізнавальних основоположень для розв'язання проблеми об'єктивності його результатів, вона вироджувалася в абстрактно-ідеалістичну філософію історії, котра передбачала й вимагала переходу на точку зору "поза" або ж "понад" історією, тобто на точку зору, яка "знімала" б кінченість, суспільну, культурну й конкретно-історичну приналежність пізнаючого й давала б йому змогу оглянути реалії культурно-

історичного світу з позицій абсолютного й безстороннього спостерігача, так би мовити, "sub specie aeternitatis", "під кутом зору вічності". Але ж саме визнання можливості такого єдиного філософського погляду — погляду "абсолютного суб'єкта", "абсолютного духу" або ж "абсолютної ідеї", з позицій якого пізнаючий міг би поставати як цілковито безсторонній і неупереджений верховний суддя історії, якраз і становило вихідний засновок отієї-таки "конструктивної" (спекулятивної) "метафізики", з тенет якої Дільтей намагався вивільнити методологію гуманітарних наук і під гаслом переборення збитків якої для теорії історичного пізнання він стверджував і розбудовував свою дослідницьку програму.

Замкнулось оте коло і з погляду проблемно-тематичного, сказати б, ідейного. У своєму становленні як історик культури і вчений-гуманітарій Дільтей розпочав із життєпису Шлейєрмахера, а завершує серію написаних ним біографій, у жанрі яких він був блискучим майстром, життєписом молодого Гегеля [85]. І то не був випадковий зовнішній збіг обставин: в останні роки діяльності Дільтей, як уже зазначалося, свої філософські уподобання дедалі більше пов'язує з гегелівським ідеалізмом. Це засвідчують як виокремлення ним об'єктивного духу у самостійний предмет гуманітарних наук, так і чимдалі виразніша спіритуалізація життя та історичної реальності аж до цілковитого отождення категорії "життя" із категорією "дух". Ото й була реставрація спекулятивної філософії історії гегелівського штибу за тієї, може, різниці, що у Дільтея об'єктивний дух набував цілком самостійного субстанційного буття, а не становив, як у Гегеля, лише один із "моментів" історичного розгортання і внутрішнього саморозрізнення "абсолютної ідеї".

Що ж до власне психологізму як нібито головного джерела концептуальних утруднень Дільтеєвої герменевтики, то ж саме від нього, себто від психології в її гносеологічному статусі, Дільтей і відмовляється у своїх пізніх працях під впливом нищівної критики оцієї тенденції у логіці й методології науки з боку гуссерлівської феноменології. Остання, як відомо, не полишала у принципі ніяких надій на відродження психологізму у логіці і теорії пізнання бодай у якійсь із його можливих форм: критика Гуссерлем психологізму була критикою психологізму загалом. Та ж термінологічна плутанина, що нерідко збиває з пантелику, і не завжди вдале вживання поняття "психологія" (у дільтеївському його розумінні) натомість "феноменологія", які ми подибуємо у пізніх працях Дільтея, пояснюються, на нашу думку, досить просто. Адже і сам Гуссерль феноменологію "Логічних досліджень" часом іменував "deskриптивною" ("описовою") психологією, що й спонукало Дільтея розглядати її як продовження і дальший розвиток *на новому рівні* його власної концепції "описової і розчленовуючої" психології.

Є безліч доказів розриву Дільтея із психологізмом — як у експліцитній формі недвозначно антипсихологічних висловлювань мислителя, так і в імпліцитній формі закріпленого у його працях під впливом феноменології способу філософської аргументації. Так, приміром, уже на перших же сторінках своєї праці "Будова історичного світу у науках про дух" він, міркуючи над методом основоположення гуманітарних наук, одразу ж зазначає, що "аналіз цільового зв'язку, в якому належить продукувати знання, відрізняється од аналізу, що відбувається у психології" [76, 8]. Характеризуючи основоположний для теоретико-пізнавальної герменевтики перехід від зовнішнього до внутрішнього в осяганні життєвих виявів іншої людини і людських спільнот, Дільтей наголошує: "То загальна помилка — ототожнювати наше пізнання оцієї внутрішньої сторони із психологією" [76, 84], проголошує свою звагу "усунути оцю помилку", позаяк, скажімо, осягнення духу римського права "не є психологічним проникненням" [76, 85].

Ще певніше Дільтей висловлюється із цього питання у начерках теорії і методу музикального розуміння. Музична творчість, пише він, "не є якимсь психологічним співвідношенням між душевними станами та їх відсвітом у фантазії: той, хто пошукує цього, прямує неправильним шляхом... Не психологічні, а музичні співвідношення становлять предмет вивчення музичного генія, твору й теорії" [76, 222]. "Об'єкт історичного вивчення музики є не душевним процесом, не чимось психологічним, а чимось предметним, тобто звуковим зв'язком, що виникає у фантазії як вираз" [76, 220]. Тож "наявні основи історії музики слід доповнити музичною теорією значення. Вона становить собою проміжну ланку, що пов'язує інші теоретичні частини науки про музику із творчістю і, далі, із життям митця, розвитком музичних шкіл — у якусь таку систему зв'язку між тим і тим: криївку справжньої таємниці музичної фантазії" [76, 223]. Коли ж узяти до уваги, що "предметне" для Дільтея (так само, як і для Гуссерля) "складається із смислового змісту" свідомості [76, 18], а також те, що йому була відома тільки одна *універсальна* теорія значення — феноменологічна (інших тоді просто не було), про яку й ідеться у теорії музикального розуміння, виникають серйозні сумніви щодо правомірності розгляду психологізму як джерела концептуальних утруднень його герменевтики на останньому етапі її розвитку.

Підстава для таких сумнівів корениться передовсім у тому, що феноменологія, затаврувавши психологізм у логіці й теорії пізнання як релятивізм і суб'єктивізм, котрий ставить об'єктивність наукових істин у залежність від своєрідності процесів пізнання й психології пізнаючого, була єдиною з існуючих на той час філософських концепцій, що справді розв'язувала — із об'єктивно-ідеалістичних, звісно, позицій — оту проблему, розв'язання якої Дільтей поставив у підмурок свого історичного науковчення.

Розв'язувала, бо ж виявляла і описувала в осягаючій свідомості такі смислові утворення, сутнісні всезагальності та ідеальні єдності предметного змісту пізнання, котрі попри бажання й наміри пізнаючого організують його мислення, надають об'єктивної значимості й теоретичної єдності будь-якому пізнанню. Феноменологія, наголошував Гуссерль, "прагне не пояснити пізнання як подію у часі з погляду психологічного або ж психофізичного, а виявити ідею пізнання з боку її конституїтивних елементів і законів; не простежити реальні зв'язки співіснування і послідовності, до яких втягнені пізнавальні акти, а зрозуміти ідеальний смисл специфічних зв'язків, в яких виражається об'єктивність пізнання" [96, 21]. Здійснюючи інтенційний аналіз і розпізнаючи у працюючій свідомості її тривко-збережувані ідеальні смислові зв'язки — мислетвірні інваріанти, що правлять за сутнісно-всезагальні (категоріальні) визначення "ідеї пізнання", без яких немислима його об'єктивність, засновник феноменології виявляв ті регулятиви пізнавальної діяльності і внутрішньонаукові показники об'єктивності (загальнозначаючості) знання, що їм з необхідністю підпорядкована мислетвірна діяльність будь-якого суб'єкта у сфері науки, байдуже, чи усвідомлює він те, чи ні.

Саме в отакому дусі й розтлумачує Гуссерль суть свого погляду на проблему об'єктивності наукового знання у листі до Дільтея. "Уся об'єктивна значимість, а вкупі з нею й навіть об'єктивна значимість релігії, мистецтва та ін., — пише він, — адресує до ідеалу й відтак до абсолютних ("абсолютних" у певному сенсі) принципів, до апіорі, що, як таке, через те зовсім не обмежене антропологічно-історичними фактичностями. Смисл відповідного способу об'єктивної значимості має чисто такий самий обшир, як і саме це апіорі, тотальне висвітлення якого з погляду онтології й феноменології конститує наше велике завдання. Однак оте аж ніяк не виключає релятивності певних гатунків. Так, цілокупність тілесної природи апіорі є ділянкою релятивностей. Тілесне буття є буттям у зв'язку безконечних релятивностей. Але тією мірою, якою воно є "буття", і, отже, корелят емпіричної значущості, воно ґрунтується на ідеальних законах, а ці закони розмежовують смисл цього буття (тобто смисл істин природничих наук) в якості чогось релятивного в принципі і все ж тотожного в його відношеннях. Уся об'єктивна значимість в апостеріорному має свої принципи в апіорному. Аналогічно релігія може бути "істинною релігією" і її "істина" — "просто релятивною" істиною саме у співвідношенні з "людством", котре живе у співвідношенні з "природою", тобто перебуває на певній стадії розвитку та ін. У цьому разі істина залежить від змісту Ваших передпоилок, що мають схоплюватися ідеально (ідея певного "людства" із деякими специфічними характеристиками, ідея природи, що має певний характер, ідея індивідуальних або ж суспільних мотивацій, які дістають специфічну

характеристику, та ін.). Якщо ми мислимо оці передпосилки як мінливі в їхньому сутнісному змісті, тоді або інша релігія, або жодна релігія взагалі не буде "істинною" релігією. Отже, істина релігії буде чимось релятивним і до того ж, на кшталт усякої істини, ідеальною, а саме вказувати на відношення, які через їхній сутнісний зміст будуть певними апіорними принципами як умови можливості такої істини взагалі".

"Завданням феноменологічної теорії, — веде далі Гуссерль, — є підпорядкування свідомості, що конститує природу, в усіх її структурах і кореляціях ейдетичному дослідженню такою мірою, аби остаточно з'ясувалися всі принципи, за яких буття (у смислі природи) є апіорним, а всі проблеми у цій ділянці, що стосуються кореляцій між буттям і свідомістю, могли б бути розв'язані. Чисто так само завданням теорії релігії (феноменології релігії) щодо можливої релігії як такої буде дослідження свідомості, яка конститує релігію у відповідний спосіб. (Тобто "можливої релігії", зрозуміло у спосіб, близький до кантівської "можливої природи", що її сутність пояснена чистим природознавством.) Отож, феноменологічна теорія релігії вимагає, точніше, великою мірою є саме тим, чого Ви знов і знов вимагаєте: поворотом до внутрішнього життя, до "життєвих форм", котрі спочатку стають приступні справжньому розумінню у переживанні (Nacherleben) наших внутрішніх мотивацій. Таке переживання і розуміння є конкретною інтуїтивною свідомістю, з якої ми мусимо і можемо вивести релігію як ідеальну єдність, з якої ми відповідно з'ясовуємо і зобачаємо на підставі гаразд обгрунтованих доказів відміни між позірною та актуальною значимістю релігії і відповідні сутнісні відношення" [81, 205-206].

Та чи в усіх моментах феноменологічна філософія відповідала отим вимогам, що Дільтей ставив їх перед історичним розумінням життєвих виразів і перед теоретичним обгрунтуванням результатів цього розуміння як об'єктивно значущих положень наукового знання? Щодо усього того, що він сформулював як завдання "універсально значимого обгрунтування гуманітарних наук" через розв'язання проблеми "об'єктивності історичного знання" [81, 207], феноменологічна методологія, здійснюючи поворот до "внутрішнього життя" свідомості й виявляючи конституїтивні елементи "ідеї пізнання", безперечно, реалізувала найпотаємніші задуми Дільтея й давала відповідь на вихідний теоретико-пізнавальний запит його історичного науковчення. Із одним, проте, вельми істотним застереженням. Звільняючи філософське мислення від психологізму, суб'єктивізму і скептичного релятивізму й підпорядковуючи результати пізнання історично-фактичного незмінним у своїй внутрішній суті ("позачасовим" або ж "усечасовим") апіорним принципам мислимості певного стану речей як об'єктивно-вірогідного і загальнообов'язкового, феноменологія водночас "звільняла" історичне

науковчення Дільтея і від принципу історизму. Адже ж історизм (за Гуссерлем періоду "Логічних досліджень" і "Філософії як строгої науки") є іншим боком, alter ego психологізму, таким самим теоретико-пізнавальним схибленням, як і релятивізм, скептицизм та суб'єктивне свавілля, яким не мусить бути місця у філософії, і тому також підлягає безкомпромісному вилученню з науки і теорії наукового знання.

Витоком отого нового протиріччя, що виростає із досвіду філософського самовизначення герменевтики на основі феноменології, — протиріччя між основоположним для логіки історичного розуміння принципом історизму і вимогою об'єктивності, загальнозначимості гуманітарно-наукових істин, є докорінна відмінність підходів Дільтея й Гуссерля до історії, альтернативність їхніх поглядів на природу і роль власне історичного, незбіг позицій двох мислителів на світоглядну, наукову й філософську вартість свідчень історичної свідомості. Коли суть філософських поглядів Дільтея полягала в тому, що витвори духовної культури гуманітарні науки можуть збагнути тільки як такі, що виникли історично і через властивий їм стиль належать до певної доби — як вияви внутрішньолюдського, на підставі яких герменевтика розуміє і витлумачує саме життя у його неповторно-самобутніх історичних рисах і своєрідності, то Гуссерль виходить із абсолютної значимості логічних принципів і категоріальних основоположень ідеї пізнання, що у самій своїй "апріорній" суті не підпадають під вплив історії й не зазнають змін у часі. Коли для Дільтея історія постає хронологічно розгорненим простором розвитку людського духу, джерелом і засобом людського саморозуміння, то для Гуссерля вона виступає лише зосередженням непорозумінь і концептуальної плутанини у філософських системах минулого, тим "місцем", де невиразно миготить і неадекватно виявляється "ідея" — наділена надісторичним значенням апріорна "сутність", яка внаслідок потьмареної історичної форми свого вияву мусить бути очищена феноменологічним аналізом від усього історично-фактичного і зображена у своїй нескаламученій випадковими історичними домішками внутрішньо необхідній для наукового пізнання суті.

Знаменним у світлі оцього протистояння історизму і логіцизму видається й той перехід у свою протилежність, що відбувається у мисленні Дільтея під впливом феноменології щодо проблеми одиничного. Індивідуально-особистісне в духовній культурі, як уже згадувалося вище, Дільтей проголосив єдиною самоцінністю історичного світу, розв'язання ж завдання його теоретичного відтворення засобами науки через переживання, розуміння та інтерпретацію він покладав на герменевтику. Однак якщо для Дільтея переживання індивідуального (розгадка "таємниці особистості") було підпорядковане завданню його теоретичного зображення в усій унікальності й самобутності його історичного буття, то феноменологічна

дескрипція предметного змісту свідомості, навпаки, вимагала знеоскріплення переживань. Адже ж феноменологія як "чиста" наука про переживання мислення й пізнання має діло, за Гуссерлем, не з описанням історично-фактичних переживань як реальних індивідуально-особистісних подій, а виключно із дескрипцією, аналізом і осягненням переживань у їхній сутнісній всезагальності, у їхній ідеальній типіці. Не дивно тому, що Дільтей, попри ним же розроблювану лінію філософської аргументації, і собі слідом за Гуссерлем наполягає, що "дескрипція має діло тільки з переживанням, а зовсім не з особистістю, що воно у ній відбувається" [76, 19], хоча в даному разі йдеться саме про основоположне для герменевтики описання переживань творів великих поетів.

Із оцієї альтернативності розуміння двома мислителями цілей наукового пізнання історії, завдань теоретичного опанування духовної культури й філософського значення історичної свідомості впливає й загальний концептуальний підсумок першої історичної "зустрічі" герменевтики й феноменології. Розв'язуючи проблему об'єктивності гуманітарного (і не лише гуманітарного) знання з погляду експлікації логічних умов відповідності його положень вимогам очевидності та критеріям загальнозначимості, феноменологія робила непотрібною саму історію загалом, залучення даних історичної свідомості та історичний підхід у філософському осмисленні духовної культури зосібна — ні як метод обґрунтування наукового знання, ні як спосіб філософської аргументації, ні як шлях самообґрунтування філософії. Позаяк життя у своїй внутрішній будові завжди дорівнює самому собі як самототожний дух у кожному суб'єкті культурної діяльності і в кожній системі культури, тобто непідвладне змінам і розвитку, феноменологічно експлікований акт історичного розуміння його виразів у Дільтеєвій герменевтиці підлягає вже не так впливові конкретних культурно-історичних обставин свого протікання у часі, як підпорядкованим позбавленим історичного виміру апріорно-логічним умовам опанування тим надісторичним ідеальним значенням, на засвоєння якого він напружений. Інакше кажучи, звернення Дільтея до феноменологічного аналізу життя та історичного розуміння його об'єктивацій у системах культури завдавало непоправної шкоди його концепції й насамперед — його ж таки історизмові, виганяючи з герменевтики цей принцип і роблячи його непотрібним як основоположення філософського мислення. Бо ж виявлялося, що запропоноване феноменологією розв'язання усього комплексу теоретико-пізнавальних проблем, поставлених на порядок денний герменевтикою у зв'язку із розвитком історичної свідомості, ставало можливим тільки ціною проголошення цих проблем псевдопроблемами, на шляхах подолання структур оцієї свідомості з позицій логічного апріоризму, за рахунок дискредитації принципу історизму як згубленої для логіки і методології наукового пізнання філософської аберації.

Коло цих досить принципових для того періоду питань, пов'язаних із супротивністю історизму та логіцизму в обґрунтуванні філософського знання, перебуває також у центрі дискусії про природу й можливості "метафізики", що містилась у листуванні двох мислителів, немовби фокусуючи у собі суть концептуальних відмін їхніх дослідницьких програм. Традиційні форми спекулятивної "метафізики", головною типологічною ознакою якої було прагнення вичерпно виразити світовий зв'язок суцього через внутрішній зв'язок понять, Дільтей, спираючись на історичні факти духовного розвитку, що в їхньому світлі, приміром, абсолютистські домагання гегелівської філософської системи видавалися просто сміховинними, проголосив перебувати навік. У своїх роздумах над цими питаннями він послуговується передовсім історичним способом аргументації, вдається до прогресивного розвитку історичної свідомості, наголошуючи, що для нього анархія філософських систем, змагання між ними у їхньому прагненні конституюватись у вигляді загальнообов'язкових і занепад традиційної "метафізики" — усе те "виявляється тільки як історичний факт, що навів філософське мислення на розклад метафізики, а не як доказ її неможливості" [81, 204].

Вважаючи колишні різновиди спекулятивної "метафізики" за такі, що навік і безповоротно відійшли у минуле, Дільтей, утім, не заперечує "метафізику" як таку, що їй ще належить сформуватись і ствердитись на основі історичної свідомості. У зв'язку з цим він зазначає, що питання про неї — то "питання про істинний зміст "світогляду" [81, 205], розв'язання якого і є найближчим завданням його історичного науковчення. "Що ж то буде, — запитує Дільтей у листі до Гуссерля, увіч натякаючи на свій похилий вік, — коли з'ясується, що розв'язати цю проблему неможливо? У такому разі напрошується висновок, що навіть питання про можливість метафізики у тому її розумінні, який я уже визначив, лишалося б відкрите аж до настання такого розв'язання. Але як же тоді можливо, аби на підставі такого проникнення у дочасно нерозкритий стан питання хто-небудь, подібно до Вас, міг зробити висновок, ніби скептицизм наявний у моєму розумінні?" [81, 205]. Звідси добре видно, зосібна, те, що переборення істотних вад своєї теоретико-пізнавальної концепції (скептицизм та ін.) Дільтей ставить у безпосередню залежність від створення нової "метафізики", яка надбудовується над структурами історичної свідомості, хоча саме це кардинальне питання щораз виявлялося таким, що дати на нього позитивну відповідь несила.

У світлі цього (що так і лишився незадоволеним за життя Дільтея) "метафізичного" запиту його історичного науковчення здається за важливе простежити, як пропонує розв'язати питання про "метафізику" феноменологія. "Усяка наука про існуюче (Daseinswissenschaft), приміром, наука про фізичну природу або ж

наука про людський дух, — писав Гуссерль Дільтеві, — перетворюється *eo ipso* на метафізику (згідно з моєю концепцією) тією мірою, якою вона співвіднесена із феноменологічною доктриною сутностей і вдається у самих своїх витоках до остаточного прояснення смислу, а водночас і до остаточного визначення свого істинного змісту. Виражена у такий спосіб істина, наприклад, природничо-наукова, попри те, хоч яка вона могла б бути обмежена й релятивна з іншого погляду, в остаточному підсумку є компонентом "метафізичної" істини, і її пізнання суть метафізичне пізнання, а саме — граничне пізнання існуючого (*Dasein*). Ідея, згідно з якою метафізику у цьому сенсі в принципі необхідна — *vis-à-vis* природничих і гуманітарних наук, що виникли з величезної праці сьогодення, — впливає з того факту, що розшарування притаманне сутності пізнання і що у зв'язку з цим наявна двобічна пізнавальна установка: з одного боку, вона може бути звернена виключно до буття, яке свідомо мають на думці і яке, отже, мислиме і дане у явищі; однак, з іншого боку, установка може бути спрямована на загадкові сутнісні відношення між буттям і свідомістю. Усе природниче пізнання існуючого, усе пізнання в межах першої установки полишає відкрито ділянку проблем, від розв'язання яких залежить остаточне визначення смислу буття й остаточна оцінка істини, уже знайденої у "природничій" (першій) установці. Я певен, що тут не може бути ніяких значимих проблем, окрім граничних, а саме, проблем конституювання буття у свідомості нарівні з порубіжними проблемами буття; що, отже, жодна наука не може перебувати поза феноменологічно широкою й обгрунтованою (універсальною) наукою про існуюче (що охоплює у своїй праці *всі* природничі науки про існуюче); або ж, точніше, то є нонсенс — говорити про *фундаментально* непізнаване буття, яке лишається неприступним для цих остаточних визначень. Це виключає кантіанську "метафізику" речі в собі так само, як і усяку онтологічну метафізику, виведену із системи чистих понять, що формують науки про існуюче а *la* Спіноза. Хіба ж Ви маєте на думці не те саме під усім цим?" [81, 206-207].

Чи ж те саме, що й засновник феноменології, мав на думці Дільтей під "метафізику", коли міркував про необхідність розробити її майбутній концептуальний образ? На це щонайважливіше питання Дільтей дає цілком однозначну — а саме негативну — відповідь, коли на основі застосування історичного методу аналізу формоутворень духовної культури відкидає центральну "метафізичну" тезу Гуссерля. Тезу про те, що, приміром, між "об'єктивно значущим мистецтвом" (світоглядом, релігією, "метафізику", розвитком людського духу та ін.) та "історично значущим мистецтвом" наявне відношення "ідеї" ("сутності") й туманної феноменальної форми її виявлення у культурно-історичному процесі і що, отже, "історично значуще мистецтво" може бути логічно виведене із

системи понять, апріорних принципів, тобто із "універсально значимої ідеї" мистецтва як такого [81, 205]. І запевнення Гуссерля щодо того, що він, мовляв, не сприймає ні кантівської "метафізики" речі в собі (це зробило вже неокантіанство), ні онтологічної "метафізики"*, не могли приховати від Дільтея: усе те, що засновник феноменології пропонував йому як розв'язання "метафізичної" проблеми, у головних своїх моментах було реставрацією традиційної спекулятивної "метафізики", котра намагалася втілити зображення речей у культурно-історичному світі у струнку систему спекулятивно сконструйованих понять. Твердження Гуссерля щодо того, що "вся об'єктивна значимість у апостеріорному має свої принципи у апріорному", так само як і його звернення до проблем "конституювання буття у свідомості" як до "граничних" філософських проблем та ін. — усе це не полишало ніяких сумнівів у тому, що ота "метафізика", ідею якої висувала феноменологія, була нічим іншим, як одним з варіантів класичної раціоналістичної "метафізики". Стисло кажучи, усе те, що пропонував Гуссерль як програму створення "метафізики", виходячи з універсальної значимості ідеї пізнання, становило пряму протилежність застосовуваного Дільтеєм історичного методу обґрунтування філософського знання.

Тож не дивно, що Дільтей у своєму другому листі до Гуссерля відповів на його "метафізичні" пропозиції дуже стримано й обачно. "Наші відмінності...; — писав він у зв'язку із роз'єднуючим їх "метафізичним" питанням, — можуть полишатися при силі доти, поки я не одержу від Вас докладніших публікацій, котрі, як я вельми сподіваюсь, не надійдуть для мене надто пізно. Останнім часом я, знай, активно удавався до пояснень у Вашому листі; але ж, любий друже, Ви не знаєте, і то природно, що Ви не знаєте, як нелегко навіть опісля Ваших пояснень прозирнути у світ думок, що мають таку велику різницю з моїми" [81, 207]. Поза всякі сумніви, Дільтей врешті-решт збагнув, що майже беззастережно визнавши феноменологічну теорію значення, а так само концепцію інтенціональності свідомості, антипсихологізм, розв'язання проблеми загальнозначимості гуманітарно-наукових висловлювань, способи і стиль розв'язання Гуссерлем інших філософських проблем, він опинився у "пастці", з якої у доступній оглядовій перспективі зворотного шляху до історизму вже не було. Адже

* "Змістова "першість", "перевага" сутності над існуванням — своєрідний парафраз кантівського апріоризму й корінна ідея Гуссерлевої філософії... Не можна розуміти висловлювання Гуссерля в тому смислі, ніби сутність реально, дійсно передує існуванню: платонівський об'єктивно-ідеалістичний варіант такого рішення був категорично відкинтий і проголошений "метафізичним гіпостазуванням загального" вже в "Логічних дослідженнях". Для Гуссерля сутність первинна скоріш не в реалістично-онтологічному, а в логічному розумінні, притому насамперед в рамках особливого типу аналізу" [55, 364-365].

"Логічні дослідження" були вже "вагітні" отим трансцендентальним методом аналізу свідомості, що його кантівський варіант Дільтей колись слушно назвав "смертю історії". Саме цей антиісторичний метод незабаром з'явився у наступній великій праці Гуссерля — "Ідеях до чистої феноменології і феноменологічної філософії" (1913). Гадаю, що саме цю загрозу історизмові Дільтей, хоча й запізно, все ж таки помітив і в попередніх працях, і в листі фундатора феноменології, чим і пояснюється його униклива й вичікувальна відповідь Гуссерлю.

Отож, жодна із двох означених у пізніх працях Дільтея концептуальних можливостей розвитку герменевтики як *філософської* системи поглядів — ані її "раціоналізація", точніше, спіритуалізація аж до перетворення на спекулятивну філософію історії гегелівського стибу, ані її реформація на основі феноменології, яка вилучала з неї історичний вимір, — не забезпечувала досягнення тих цілей, що він ставив їх перед нею. Тут надто важливо підкреслити, що те розв'язання проблеми "загальнозначимості" гуманітарного знання, яке пропонувала феноменологія, насправді виявлялося пірровою перемогою над психологізмом і релятивізмом, бо ж воно усувало із філософського мислення Дільтея його центральний здобуток — історичну рефлексію, заступало шляхи до філософського осмислення людини у горизонті історичності її життя. Понад те, попри прагнення Дільтея, в оцих двох тенденціях розвитку герменевтики відроджувалася та сама, що її було оголошено неможливою, така ненависна йому спекулятивна "метафізика" класичного раціоналістичного гатунку, од пут якої протягом свого творчого життя мислитель силувався звільнити гуманітарні науки. Безпідставність претензій цієї метафізики вичерпно виразити світовий зв'язок буття через систему понять Дільтей переконливо розкрив, спираючись на принцип історизму й вчення про світогляди. Але у тому-то й річ, що й власне позитивної відповіді на питання про те, якою має бути відповідна герменевтиці антиспекулятивна філософська теорія, здатна провести гуманітарне знання між Сциллою історичного релятивізму і Харібдою "метафізичного" абсолютизму, він так само не мав (що, однак, зовсім не ставить під сумнів величезний евристичний потенціал та ідейно-теоретичну значимість отого кола животрепетних світоглядних проблем, що Дільтей залучив їх до орбіти філософського осмислення і що їх досі активно обговорюють на Заході).

Усе це й дає нам підстави констатувати, що "критика історичного розуму" вкупі з герменевтикою, котра означилася за останніх років духовного розвитку Дільтея як центральна ланка його філософського мислення, є у нього нічим іншим, як історичною критикою абсолютистських домагань класичного культу розуму — історичною самокритикою просвітницького розуму, значно разючішою за своєю негативно-розвінчальною щодо класичного раціоналізму дією, ніж

за розбудовуванням власного позитивного філософського змісту. І хоча Дільтей, нарікаючи на те, що "ніж історичного релятивізму" покрав усяку загальнообов'язкову "метафізику" і релігію, наприкінці життя схиляється до думки про те, що в ім'я зцілення "ми мусимо саму філософію зробити предметом філософського дослідження" [86, 232], однак ця плідна думка, тобто ідея розбудови "філософії філософії", так і не дістала у нього належного розвитку. Наукове просвітництво, започатковане новоєвропейською філософією, завершується в особі Дільтея історичним просвітництвом. Останнє не уникло тієї долі, яка спіткала філософські теорії його попередників від Декарта до Гегеля включно.

Отаким результатом філософського почину, зробленого Дільтеєм, і став однією з найважливіших передумов фундаментальної онтології Хайдеггера, радикально-онтологічного "обернення" останнім принципу історизму і проблеми розуміння. Саме та обставина, що жодна з порушених Дільтеєм животрепетних філософських проблем історичної свідомості і гуманістики не дістала задовільного розв'язання у традиціях орієнтованої на науку філософії, підштовхувала Хайдеггера до відомих висновків, зроблених ним уже із врахуванням подальшого розвитку гуссерлівської феноменології. Згідно із цими висновками, зберегти принцип історизму у системі основоположень теорії наукового знання як внутрішнє змістове визначення філософської рефлексії неможливо, внаслідок чого теоретико-пізнавальна герменевтика Дільтея й зазнала саморуйнації. Зберегти цей принцип, за Хайдеггером, можна, тільки радикально переорієнтувавши філософію на проблеми людського буття у світі і визнавши історичність за первісну онтологічну характеристику цього буття. Інакше кажучи, вихідна теза Хайдеггера полягала у тому, що проблеми, які перебували у центрі уваги Дільтея, через те не дістали ніякого задовільного розв'язання, що становлять собою не проблеми методології і теорії пізнання, а проблеми онтології, з'ясування дальших обставин становлення якої на основі пізньої феноменології — окрема тема для дослідження.

ВИСНОВКИ

Розбудова філософських проблем гуманітарного знання, поставлених на порядок денний романтичною герменевтикою у зв'язку з розвитком історичної свідомості, продовжена далі філософією життя, неокантіанством і феноменологією, є щонайважливішим смислоутворюючим "механізмом" переходу класичної раціоналістичної філософії у посткласичний тип герменевтичних філософських концепцій. Перш ніж оформитись у сучасну герменевтичну філософію, що веде свій родовід від фундаментальної онтології Хайдеггера, філософське осмислення гуманітарної культури й досвід експлікації структур історичної свідомості проходять у своєму розвитку два відносно замкнені концептуальні цикли. Їхньою загальною характеристикою є, однак, те, що кожен з них ніби підриває себе зсередини, сягає самозаперечення на основі принципу історизму і вертається до визнання тих духовних цінностей, світоглядних ідеалів і філософських основоположень, заперечення яких становило його початок.

Перший із отих циклів розвитку уособлює "критика історичного розуму" Дільтея. У ній світоглядно-методологічні проблеми гуманітарних наук і концептуальний статус герменевтики усе ще значною мірою осмислюються у традиціях "філософії самосвідомості" з тією лишень різницею, що на місце фундаментального уявлення класичного раціоналізму про "мислення, що мислить саме себе", тут поставлено поняття "життя, що осягає саме себе" через переживання, розуміння та інтерпретацію своїх об'єктивацій у культурно-історичному світі. Водночас для подолання кричущих похибок класичного раціоналізму, пов'язаних з його "абсолютистськими" домаганнями, Дільтей робить спробу ввести до теорії філософського знання зсередини принцип історизму, сповідуючи тезу про історичну відносність усякої форми людського життя, усіх культурних досягнень і духовних цінностей людини, у тім числі й традиційних форм "метафізики", що безпідставно намагається остаточно, раз

і назавжди виразити світовий зв'язок буття у самодостатній системі рефлексивних визначень дискурсивного мислення.

Розв'язання цього завдання історичної критики "метафізики" він значною мірою домігся, однак спроба вичленили власний позитивний зміст застосованої як знаряддя цієї критики герменевтики перетворила останню з теорії розуміння на теорію знання, через що вона виявилася не більш як різновидом релятивізму і скептичного суб'єктивізму, бо жодна з порушених нею логіко-методологічних і теоретико-пізнавальних проблем гуманітарної культури не дістала розв'язання у душі, що задовольняє критерії наукової об'єктивності. Таке розв'язання ставало можливим або за рахунок спіритуалізації історичної реальності й реставрації спекулятивної філософії історії гегелівського штибу, в яку насправді вироджувалася теоретико-пізнавальна герменевтика, осмислювана як філософська дисципліна — логіка історичного розуміння й методологія гуманітарних наук, але повернення до якої Дільтей проголосив неможливим, або ж на основі феноменології "Логічних досліджень", котра розв'язувала проблему об'єктивності гуманітарного знання у душі "статичного платонізму" ціною вилучення із дільтейвського філософського мислення його концептуального стрижня — принципу історизму. Коло замикалося, бо ж і в тому, і в тому разі філософська герменевтика в її дільтейвському варіанті виявлялася тотожною спекулятивній "метафізиці" класичних раціоналістичних взірців, з розвінчання принципів і основоположень якої за допомогою історичного способу аргументації Дільтей розпочинав своє утвердження на терені інтелектуальних розвідок свого часу як історик культури і філософ гуманітарних наук.

Другий із означених циклів розвитку пов'язаний з феноменологією Гуссерля, що прийняла світоглядний виклик, кинутий історизмом логіці і філософії наукового пізнання, ідеї "наукової філософії". Проголосивши історичний підхід теоретико-пізнавальним схибленням, яке слід вигнати із філософського мислення з такою ж непримиренністю, як і психологізм, натуралізацію свідомості й скептичне свавілля, Гуссерль для переборення похибок історизму апелює до вічності, трансісторичності, абсолютності логічних визначень "ідеї наукового пізнання", у своєму сутісному змісті невідкладних, як він тоді вважав, плинові часу. Вельми знаменним із цього погляду видається не тільки побиття засновником феноменології принципу історизму як основоположення філософського мислення, а й уживання самого терміну "історія". Навіть формально віддаючи належне означуваним ним реаліям із філософської точки зору, Гуссерль досить тривалий час зневажливо брав у лапки оцей термін, наче зайвий раз підкреслюючи у такий засіб презирливе ставлення феноменології до історії та історизму, їх непотрібність для неї. Однак історизм, вигнаний, так би мовити, "через двері", однаково пробирається у філософське мислення Гуссерля "через

вікно", до того ж ізсередини проймає його тканину у такій проблемній сфері, яка від самого початку розвитку феноменології вважалася найнадійнішим заслоном проти історизму — у теорії інтенціональності свідомості.

Історичний вимір Гуссерль виявляє у самому підмурку трансцендентально-феноменологічного аналізу, що він визначає його як розкриття інтенціональних імплікацій свідомості — висвітлення функціонуючих у ній прихованих, нетематичних, "маргінальних" фонових споглядань, що завжди супроводять як анонімні смислові горизонти акти рефлексивного конституювання суб'єктом тематичних об'єктів пізнання, які перебувають у "фокусі" уваги. Оті фундаментальні філософське мислення історичні горизонти наче заздалегідь визначають напрямленість і випереджають зміст пізнавальних процесів, реалізуючись в останніх як невідконтрольні для об'єктивної (теоретико-пізнавальної) рефлексії предметні смисли пізнаваного і передовсім — як його "смислоконституція" у формі "предмета".

Навіть і тоді, коли Гуссерль під тиском ним же виявлених обставин змушений (як, наприклад, у "Формальній і трансцендентальній логіці") визнати: «... у тому, що аналіз розкриває у живій смислоконституції як інтенціонально-імпліцитне, перебуває седиментована "історія» [94, 221], тут, як і у "Картезіанських роздумах", історія усе ще, як і досі, взята в лапки. І лише заявивши у "Кризі...": "Усяке порушення питання й доведення, котрі є історичними у звичному розумінні, уже передбачають історію як універсальний горизонт запитування, однак не експліцитно, а все ще як горизонт імпліцитної вірогідності, який за всієї своєї туманної фонові невизначеності (*hintergründlich-vagen Unbestimmtheit*) є передумовою всякої визначеності або ж усякої націленості, що шукає і встановлює певні факти" [95, 382], Гуссерль зрештою прибирає лапки з історії, надаючи категорії історичності повновладне право голосу як фундаментальній передумові й внутрішній сутнісній визначеності філософського мислення. Тут надто важливо зазначити, що історія у її вже суто філософському значенні (як "передумова усякої визначеності") — то загалом і в цілому і є шукане ще Дільтеєм "історичне апіорі", типологію, категоріальні структури і функції якого Гуссерль спробував осмислити у зв'язку з дослідженням феномену "життєвого світу" свідомості.

Отож, друге коло у розбудові проблематики філософського основоположення гуманітарного знання також замикалося, повертаючись до свого вихідного пункту, до того основопочину, із розвінчання якого феноменологія розпочиналась як "строга наука", — до принципу історизму, до категоріальних структур внутрішньої історичності свідомості, виявлених у самому підмурку первісних і, скидалося б, непорушних "самоочевидностей" трансцендентальної рефлексії. А втім, філософська реабілітація історизму феноменологією відбувається вже на принципово інших концептуальних засадах, порів-

няно, скажімо, із дільтейвською герменевтикою: позаяк історія виявляється універсальним горизонтом запитування і в оцьому розумінні — фундаментальною передумовою описуваного трансцендентальною рефлексією науково-пізнавального відношення суб'єктивності до світу, історичність так само стає в пізній феноменології внутрішньою змістовою характеристикою цієї рефлексії, органічно вписується у неї як її іманентна визначеність і провідне основоположення.

Однак аналіз вузлових моментів проблемної еволюції феноменології від теорії інтенціональної свідомості "Логічних досліджень" до культурно-історичної теорії пізнання "Кризи...", виявлення того, звідки в концепції Гуссерля, принципово антиісторичній на початку свого розвитку, за періоду пізньої феноменології з'явилося поняття "історичного апіорі" (трансцендентальної історичності свідомості), котре стало згодом у онтологічно переосмисленому вигляді однією із ключових категорій сучасної філософської герменевтики, — це спеціальний предмет дослідження.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Автономова Н.С. Понимание и язык // Познание и язык: Крит. анализ герменевт. концепций.— М., 1984.— С.5-22.
2. Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках: Крит. очерк концепций франц. структурализма.— М., 1977.— 271 с.
3. Асмус В.Ф. Маркс и буржуазный историзм // Избр.филос.тр.: В 2 т.— М., 1971.— Т.2.— С.205-429.
4. Бакрадзе К.С. Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии.— Тбилиси, 1960.— 530 с.
5. Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма.— М., 1987.— 348 с.
6. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества.— М., 1979.— 424 с.
7. Богин Г.И. Филологическая герменевтика.— Калинин, 1982.
8. Богомолов А.С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года.— М., 1969.— 448 с.
9. Быстрицкий Е.К. Научное познание и проблема понимания.— Киев, 1986.— 134с.
10. Вагнер Р. Избранные работы.— М., 1978.— 695 с.
11. Габитова Р.М. "Универсальная" герменевтика Фридриха Шлейермахера // Герменевтика: История и современность.— М., 1985.— С.61-96.
12. Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма: Фр.Шлегель, Новалис.— М., 1978.— 288 с.
13. Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма: Гельдерлин, Шлейермахер.— М., 1989.— 160 с.
14. Гайденко П.П. Герменевтика и кризис буржуазной культурно-исторической традиции // Вопр. лит.— 1977.— № 5.— С.130-165.
15. Гайденко П.П. Категория времени в буржуазной европейской философии истории XX века // Философские проблемы исторической науки.— М., 1969.— С.225-262.
16. Гайденко П.П. Философия Фихте и современность.— М., 1979.— 288 с.
17. Гайденко П.П. Хайдеггер и современная философская герменевтика // Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ.— М., 1978.— С.27-81.
18. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т.— М., 1977.— Т.3. Философия духа.— 471 с.
19. Герменевтика: история и современность: (Крит. очерки).— М., 1985.— 303 с.
20. Горский В.С. Историко-философское истолкование текста.— Киев, 1981.— 206 с.
21. Грязнов Б.С. Логика, рациональность, творчество.— М., 1982.— 256 с.
22. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию.— М., 1984.— 397 с.
23. Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры.— М., 1985.— 451 с.

24. Гуссерль Э. Логические исследования. Ч.1. Прологомены к чистой логике.— Спб., 1909.— XVI, 224 с.
25. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос.— 1911.— Кн.1.— С.1—56.
26. Дильтей В. Введение в науку о духе: Опыт построения основ для изучения общества и истории: Предисл. // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв.: Трактаты, ст., эссе.— М., 1987.— С.108-135.
27. Дильтей В. Описательная психология.— М., 1924.— VI, 118 с.
28. Дильтей В. Сила поэтического воображения: Начала поэтики // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв.: Трактаты, ст., эссе.— М., 1977.— С.135-142.
29. Дильтей В. Сущность философии // Философия в систематическом изложении.— Спб., 1909.— С.1-70.
30. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Новые идеи в философии.— Спб., 1912.— Сб.1.— С.119-181.
31. Земляной С.Н. Герменевтика и проблема понимания // Проблемы и противоречия буржуазной философии 60-70-х годов.— М., 1983.— С.230-266.
32. Земляной С.Н. Общество — культура — философия в переписке Вильгельма Дильтея и П.Йорка фон Вартенбург // Вестн. Моск. ун-та. Сер. Философия.— 1976.— № 2.— С. 85-94.
33. Земляной С.Н. Проблема "понимания" в герменевтике XIX в.: Ф.Шлейермахер и В.Дильтей // История философии и современность.— М., 1976.— Вып.1.— С.42—59.
34. Иванов В.П. Человеческая деятельность — познание — искусство.— Киев, 1977.— 251 с.
35. Ионин Л.Г. Понимающая социология: Ист.-крит. анализ.— М., 1979.— 207 с.
36. Какабадзе З.М. Проблема "экзистенциального кризиса" и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля.— Тбилиси, 1966.— 159 с.
37. Кант И. Рецензия на книгу И.Г.Гердера "Идеи философии истории человечества". Ч.1 // Соч.: В 6 т.— М., 1966.— Т.6.— С.39-51.
38. Кант И. Критика чистого разума.— М., 1964.— 799 с.— (Соч.: В 6 т.; Т.3).
39. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч.: В 6 т.— М., 1966.— т. 6.— С.7—23.
40. Киссель М.А. Судьба старой дилеммы: (рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века).— М., 1974.— 279 с.
41. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография.— М., 1980.— 485 с.
42. Кон И.С. Вильгельм Дильтей и его "критика исторического разума" // Критика буржуазной историографии.— Л., 1969.— С.57-90.
43. Кон И.С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли.— М., 1959.— 404 с.
44. Кулис Р.Р. Проблема историзма в философии М.Хайдеггера и феноменология Э.Гуссерля // Критика феноменологического направления современной буржуазной философии.— Рига, 1981.— С.141-163.
45. Кулис Р. Структуры исторического сознания в философии В.Дильтея и феноменология Э.Гуссерля // Проблемы сознания в современной буржуазной философии.— Вильнюс, 1983.— С.88-104.
46. Кулз М. Проблема интерпретативного самосознания в герменевтике // Там же.— С.134-148.
47. Кулз М.Х. Феноменология и герменевтика: сходство и различие методов // Критика феноменологического направления современной буржуазной философии.— Рига, 1981.— С.74-98.
48. Левада Ю.А. Историческое сознание и научный метод // Философские проблемы исторической науки.— М., 1969.— С.186-224.
49. Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность.— М., 1975.— 304 с.
50. Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики.— М., 1972.— 574 с.
51. Лосев А.Ф. Исторический смысл эстетического мировоззрения Рихарда Вагнера // Вагнер Р. Избр. работы.— М., 1978.— С.7-48.

52. *Лосев А.Ф.* Проблема Рихарда Вагнера в прошлом и настоящем // *Вопр. эстетики.*— 1968.— № 8.— С.67-196.
53. *Михайлов А.А.* Современная философская герменевтика: Крит. анализ.— Минск, 1984.— 192 с.
54. *Мотрошилова Н.В.* Принципы и противоречия феноменологической философии.— М., 1968.— 128 с.
55. *Мотрошилова Н.В.* Гуссерль и Кант: Пробл. "трансцендентальной философии" // *Философия Канта и современность.*— М., 1974.— С.329-377.
56. *Одудев С.Ф.* Герменевтика и описательная психология в "философии жизни" Вильгельма Дильтея // *Герменевтика: История и современность.*— М., 1985.— С.97-120.
57. *Причепий Е.М.* Феноменологічна теорія свідомості Е.Гуссерля.— К., 1971.— 104 с.
58. *Риккерт Г.* Философия жизни: Излож. и критика модных течений философии нового времени.— П., 1922.— 264 с.
59. *Рузавин Г.И.* Герменевтика и проблемы интерпретации, понимания и объяснения // *Вопр. философии.*— 1983.— № 10.— С.62-70.
60. *Филатов В.П.* К типологии ситуаций понимания // Там же.— С.71-78.
61. *Фихте И.Г.* Основные черты современной эпохи.— Спб., 1906.— 232 с.
62. *Фозелер Я.Г.* История возникновения и этапы эволюции философской герменевтики // *Герменевтика: История и современность.*— М., 1985.— С.11-38.
63. *Фршгейзен-Келер М.* Вильгельм Дильтей как философ // *Логос.*— 1912-1913.— Кн.1/2.— С.325-353.
64. *Цинцадзе Г.И.* Метод понимания в философии и проблема личности: Резюме // *Цинцадзе Г.И.* Метод понимания и проблема личности.— Тбилиси, 1975.— С.304-347.
65. *Шлегель Ф.* Эстетика. Философия: Критика: В 2 т.— М., 1983.— Т.1.— 479 с.; Т.2.— 447 с.
66. *Яковенко Б.В.* Философия Эд.Гуссерля // *Новые идеи в философии.*— Спб., 1913.— Сб.3.— С.74-146
67. *Apel K.-O.* Analytic Philosophy of Language and the "Geisteswissenschaften".— Dordrecht, 1967.— IX, 63 p.
68. *Vauman Z.* Hermeneutics and Social Science.— New York, 1978.— 263 p.
69. *Betti E.* Hermeneutics as the General Methodology of the Geisteswissenschaften // *Bleicher J.* Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique.— London, 1980.— P. 51-94.
70. *Biemel W.* Einleitende Bemerkung zum Briefwechsel Dilthey — Husserl // *Man and World.*— 1968.— Vol. 1, N 3.— P. 428-434.
71. *Bleicher J.* Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique.— London, 1980.— 288 p.
72. *Bollnow O.F.* Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie.— Stuttgart, 1955.— 387 S.
73. *Bollnow O. F.* Studien zur Hermeneutik. Bd 1. Zur Philosophie der Geisteswissenschaften.— Freiburg; München, 1982.— 344 S.
74. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg, 1877-1897.* — Hildeshelm; New York, 1974. — 280 S.
75. *Bubner R.* Is Transcendental Hermeneutics Possible? // *Essays on Explanation and Understanding: Studies in the Foundations of Humanities and Social Sciences.*— Dordrecht; Boston, 1976. — P. 59-77.
76. *Dilthey W.* Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften // *Gesammelte Schriften.* — Leipzig; Berlin, 1927. — Bd. 7. — XII, 381 S.
77. *Dilthey W.* Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte // *Gesammelte Schriften.*— Leipzig; Berlin, 1923.— Bd 1.— XX, 429 S.
78. *Dilthey W.* Die Entstehung der Hermeneutik // *Gesammelte Schriften.*— Leipzig; Berlin, 1924.— Bd. 5.— S. 317-338.

79. *Dilthey W.* Erfahrung und Denken: Eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts // *Ibid.*— S. 74-89.
80. *Dilthey W.* Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770-1800 // *Ibid.*— S. 8-79.
81. *The Dilthey — Husserl Correspondence* // Husserl: Shorter Works.— Unity of Notre Dame Press, 1981.— P. 198-209; *Briefwechsel Dilthey — Husserl* // Man and World.— 1968.— Vbl. 1, N 3.— P. 434-446.
82. *Dilthey W.* Leben Schleiermachers. Bd 2: Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Hbt. 1: Schleiermachers System als Philosophie // *Gesammelte Schriften.*— Göttingen, 1966.— Bd 14.— LXXX, 470 S.
83. *Dilthey W.* Leben Schleiermachers. Bd 2: Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Hbt. 2: Schleiermachers System als Theologie // *Ibid.*— S. 471-811.
84. *Dilthey W.* (Über vergleichende Psychologie.) Beiträge zur Studium der Individualität // *Gesammelte Schriften.*— Leipzig; Berlin, 1924.— Bd 5.— S. 241-316.
85. *Dilthey W.* Die Jungengeschichte Hegels und ander abhandlungen des Deutschen Idealismus // *Gesammelte Schriften.*— Leipzig; Berlin, 1921.— Bd 4.— 583 S.
86. *Dilthey W.* Zur Weltanschauungslehre: Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie // *Gesammelte Schriften.*— Leipzig; Berlin, 1931.— Bd 8.— XXIV, 492 S.
87. *Donoso A.* Wilhelm Dilthey's Contribution to the Philosophy of History // *Philosophy Today.*— 1977.— Vol. 12, N 3.— P. 151-163.
88. *Ermarth M.* Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason.— Chicago, 1978.— XIV, 414 p.
89. *Farber M.* The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for the Rigorous Science of Philosophy.— New York, 1967.— XI, 585 p.
90. *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.— Tübingen, 1975.— XXXI, 553 S.
91. *Heidegger M.* Zur Sache des Denkens.— Tübingen, 1969.— 92 S.
92. *Hodges H.A.* The Philosophy of Wilhelm Dilthey.— London, 1952.— 368 p.
93. *Hufnagel E.* Einführung in die Hermeneutik.— Stuttgart, 1976.— 164 S.
94. *Husserl E.* Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft.— Halle, 1929.— XI, 298 S.
95. *Husserl E.* Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentalen Phänomenologie // *Husserliana.*— Den Haag, 1954.— Bd 6.— 558 S.
96. *Husserl E.* Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.— Tübingen, 1968.— Bd 2, T.1.— XI, 508 S.
97. *Husserl E.* Logische Untersuchungen: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis.— Tübingen, 1968.— Bd 2, T. 2.— XII, 244 S.
98. *Husserl E.* Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925 // *Husserliana.*— Den Haag, 1962.— Bd 9.— XXVIII, 651 S.
99. *Der junge Dilthey:* Hrg. von K.Misch-Dilthey.— Göttingen, 1960.— 212 S.
- 99a. *Kockelmans J.* Theoretical Problems in Phenomenological Psychology // *Phenomenology and the Social Sciences.*— Evanston (Ill.), 1973.— Vol.1.
100. *Makkreel R.* Dilthey: Philosopher of the Human Studies.— Princeton, 1975.— 421 p.
101. *Marató J.* Der hermeneutische Zirkel: Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger.— Frankfurt am Mein, 1974.— 142 S.
102. *Misch G.* Lebensphilosophie und Phänomenologie: Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl.— Stuttgart, 1967.— 361 S.
103. *Misch G.* Von Lebens und Gedankenkreis W. Diltheys.— Frankfurt am Mein, 1947.— 323 S.
104. *Palmer R.A.* Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer.— Evanston, 1969.— 428 p.
105. *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhunderts:* Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften.— Göttingen, 1979.— 318 S.
106. *Rickman H.P.* Hermeneutics // *Journal of the British Society for Phenomenology.*— 1976.— Vol. 7, N 3.— P. 167-176.

107. *Rickman H.P.* Meaning in History: Wilhelm Dilthey's Thoughts on History and Society.— London, 1961.— 327 p.
108. *Ricoeur P.* The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics.— Evanston, 1974.— XXV, 512. p.
109. *Ricoeur P.* History and Hermeneutics // The Journal of Philosophy.— 1976.— Vol. 73, N 19.— P. 683-695.
110. *Ricoeur P.* The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text // Social Research.— 1971.— Vol. 38, N 4.— P. 529-562.
111. *Ricoeur P.* The Task of Hermeneutics // Philosophy Today.— 1973.— Vol. 17, N 2/4.— P. 112-128.
112. *Riedel M.* Das erkenntnistheoretische Motiv in Dilthey Theorie der Geisteswissenschaften // Hermeneutik und Dialektik.— Tübingen, 1970.— Aufsätze 1.— S. 79-105.
113. *Riedel M.* Verstehen oder Erklären?: Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften.— Klett—Cotta, 1977.— 231 S.
114. *Rodi F.* Dilthey, Gadamer and "Traditional" Hermeneutics // Reports on Philosophy.— 1983, N 7.— P. 3-12.
115. *Savile A.* Historicity and the Hermeneutic Circle // New Literary History.— 1978, Vol. 10.— P. 49-70.
116. *Scharff R.* Non-Analytical, Unspeculative Philosophy of History: The Legacy of Wilhelm Dilthey // Cultural Hermeneutics.— 1976.— Vol. 3.— P. 225-331.
117. *Schleiermacher F.D.E.* Hermeneutik.—Heidelberg, 1974.— 191 S.
118. *Seebohm Th.M.* Boeck and Dilthey: The Development of Methodical Hermeneutics // Man and World.— 1984.— Vol. 17, N 3/4.— P. 325-346.

Вступ 3

Розділ I

**"Критика історичного розуму" й філософські підсумки
першого етапу її розвитку**

1. Ідейно-теоретичні передумови історичного науковчення Дільтея 8
2. Основоположення історичного розуму й проблема теоретичного синтезу
гуманітарного знання 17
3. Герменевтика 33

Розділ II

**Феноменологія Гуссерля й досвід герменевтичного основоположення
гуманітарного знання в історичному науковченні Дільтея**

1. Теоретико-пізнавальні проблеми герменевтики у світлі феноменоло-
гічної концепції філософії 49
2. Історичне розуміння, його предметний зміст і форми 68
3. Принцип історизму й проблема "метафізики" 81

Висновки 115
Список літератури 119

КЛЮКОВСЬ ВИДАВНИК

**Редактор Г.П. Педай
Оформлення художника С.І. Муштенка**

Написано до друку 31.01.92. Формат 60x84/16. Папір офс. №1. Гарн. Тип "Таймс". Офс. друк
Ум.-друк. арк. 7,21. Ум.- фарбо-відб. 7,44. Облік.-вид. арк. 8,36. Тираж 350 пр. Зам. 1068.

Оригінал-макет підготовлений СВ фірми "ЕКОСІ-Підрофізика" 335000 Севастополь, вул. Леніна, бу.

Віддруковано у ВПП корпорації УкрНТІ 2521 71, Київ 171, вул. Горького, 180